



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

RAFAEL DE OLIVEIRA GOMES BRAGA

A EXPERIÊNCIA DO PENSAMENTO E EXPERIÊNCIA DO MUNDO
EM HANNAH ARENDT

CURITIBA

2020

RAFAEL DE OLIVEIRA GOMES BRAGA

A EXPERIÊNCIA DO PENSAMENTO E EXPERIÊNCIA DO MUNDO
EM HANNAH ARENDT

Dissertação apresentada ao curso de Pós-Graduação em filosofia, Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de mestre em filosofia.

Orientador: Prof. Dr. André de Macedo Duarte

CURITIBA

2020

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELO SISTEMA DE BIBLIOTECAS/UFPR –
BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS COM OS DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR

Fernanda Emanoéla Nogueira – CRB 9/1607

Braga, Rafael de Oliveira Gomes
A experiência do pensamento e a experiência do mundo em Hannah Arendt. /
Rafael de Oliveira Gomes Braga. – Curitiba, 2020.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Setor de Ciências Humanas da
Universidade Federal do Paraná.

Orientador : Prof. Dr. André de Macedo Duarte

1. Arendt, Hannah, 1906-1975. 2. Pensamento. 3. Mundo. 4. História – Filosofia.
5. Filosofia moderna. Séc. XX. I. Duarte, André de Macedo, 1966-. II. Título.

CDD – 193

ATA DE SESSÃO PÚBLICA DE DEFESA DE MESTRADO PARA A OBTENÇÃO DO GRAU DE MESTRE EM FILOSOFIA

No dia onze de dezembro de dois mil e vinte às 14:00 horas, na sala defesa remota, link a ser criado proximamente, Programa de Pós-Graduação em Filosofia - defesa virtual, foram instaladas as atividades pertinentes ao rito de defesa de dissertação do mestrando **RAFAEL DE OLIVEIRA GOMES BRAGA**, intitulada: **Experiência do pensamento e experiência do mundo em Hannah Arendt**, sob orientação do Prof. Dr. ANDRÉ DE MACEDO DUARTE. A Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná, foi constituída pelos seguintes Membros: ANDRÉ DE MACEDO DUARTE (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ), RODRIGO PONCE SANTOS (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ), CRISTINA FORONI CONSANI (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ). A presidência iniciou os ritos definidos pelo Colegiado do Programa e, após exarados os pareceres dos membros do comitê examinador e da respectiva contra argumentação, ocorreu a leitura do parecer final da banca examinadora, que decidiu pela APROVAÇÃO. Este resultado deverá ser homologado pelo Colegiado do programa, mediante o atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca dentro dos prazos regimentais definidos pelo programa. A outorga de título de mestre está condicionada ao atendimento de todos os requisitos e prazos determinados no regimento do Programa de Pós-Graduação. Nada mais havendo a tratar a presidência deu por encerrada a sessão, da qual eu, ANDRÉ DE MACEDO DUARTE, lavrei a presente ata, que vai assinada por mim e pelos demais membros da Comissão Examinadora.

Observações: A Banca considera que a presente pesquisa possui mérito e excelência acadêmicos e recomenda a dissertação para o prêmio ANPOF de melhor dissertação em filosofia.

CURITIBA, 11 de Dezembro de 2020.

Assinatura Eletrônica

21/12/2020 17:25:47.0

ANDRÉ DE MACEDO DUARTE

Presidente da Banca Examinadora (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica

22/12/2020 10:22:28.0

RODRIGO PONCE SANTOS

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica

21/12/2020 15:43:24.0

CRISTINA FORONI CONSANI

Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO FILOSOFIA -
40001016039P7

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da Dissertação de Mestrado de **RAFAEL DE OLIVEIRA GOMES BRAGA** intitulada: **Experiência do pensamento e experiência do mundo em Hannah Arendt**, sob orientação do Prof. Dr. ANDRÉ DE MACEDO DUARTE, que após terem inquirido o aluno e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.

A outorga do título de mestre está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 11 de Dezembro de 2020.

Assinatura Eletrônica

21/12/2020 17:25:47.0

ANDRÉ DE MACEDO DUARTE

Presidente da Banca Examinadora (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica

22/12/2020 10:22:28.0

RODRIGO PONCE SANTOS

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica

21/12/2020 15:43:24.0

CRISTINA FORONI CONSANI

Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Rua Dr. Faivre, 405, 6º andar - CURITIBA - Paraná - Brasil
CEP 80060-140 - Tel: (41) 3360-5048 - E-mail: pgfilos@ufpr.br

Documento assinado eletronicamente de acordo com o disposto na legislação federal Decreto 8539 de 08 de outubro de 2015.

Gerado e autenticado pelo SIGA-UFPR, com a seguinte identificação única: 66624

Para autenticar este documento/assinatura, acesse <https://www.prppg.ufpr.br/siga/visitante/autenticacaoassinaturas.jsp>
e insira o código 66624

Para Adélia

AGRADECIMENTOS

O trabalho acadêmico é, na maioria das vezes, um fruto do *estar só*, de muitos momentos em que a única companhia somos nós mesmos, parceiros dos nossos pensamentos no embate infindável pela busca da nossa melhor versão, da nossa melhor escrita, da nossa melhor compreensão das coisas e a difícil tarefa de ter que sistematizar num texto o que, por diversas vezes, parece não caber em lugar nenhum, a não ser na própria atividade incansável do pensar. Foi nesse mesmo diálogo que encontrei, assim como Hannah Arendt, vários parceiros amados e queridos, próximos os distantes, conhecedores ou não da filosofia mas notáveis admiradores da vida. Dentre eles, gostaria de primeiro agradecer ao meu orientador André Duarte. Obrigado por acreditar no meu projeto de pesquisa, por compartilhar seu valioso conhecimento de Arendt comigo e por ser meu parceiro ao longo desse trabalho tão significativo na minha vida. Admiro sua maneira fácil, clara e precisa de diagnosticar o seu próprio tempo. Agradeço também a professora Cristina Consani e ao Rodrigo Ponce por aceitarem participar tanto da banca de qualificação quanto da banca de defesa dessa dissertação. Suas contribuições foram decisivas para que meu texto pudesse alcançar a melhor versão possível.

Gostaria muito de agradecer ao meu companheiro Wellington por compartilhar comigo as alegrias e dificuldades dessa jornada, sem você e os nossos cachorros, Frodo e Chico, a caminhada teria sido muito mais difícil, talvez impossível. Agradeço a minha mãe, meu porto seguro, minha inspiração de força e perseverança desde os primeiros dias neste mundo. A toda a minha família que sempre me amou, me apoiou e me acolheu. Aos meus amigos queridos que de alguma forma fizeram parte dessa minha jornada acadêmica, de idas e vindas, ao longo de muitos anos.

*Jeder Sage, Was Ihm Wahrheit Dünkt.
Und Die Wahrheit Sebst Sei Gott Empfohlen!*

*(Que cada um diga o que acha que é verdade,
e que a própria verdade seja confiada a Deus!)*

Gotthold Ephraim Lessing

RESUMO

O presente trabalho tem por objetivo investigar o modo como Hannah Arendt compreende a experiência do pensamento e a sua conexão com a experiência do mundo. Ainda que o pensamento seja uma atividade invisível, interna ao sujeito pensante, essa relação estabelecida com o mundo sensível pode, mas não necessariamente, resultar em benefício para a própria instauração e durabilidade de um mundo comum. Ao propor analisar o fenômeno totalitário e seus desdobramentos a partir de si mesma, embora estabelecendo um diálogo crítico com a tradição do pensamento ocidental, Arendt revela a sua própria maneira de pensar as coisas e nos conduz a um melhor entendimento dessa atividade espiritual dentro da sua obra.

A primeira parte dessa dissertação investiga o colapso do mundo promovido pelas políticas nazista e stalinista como prejuízo para o pensamento, mas, ao mesmo tempo, como o pensamento exerce uma tarefa crucial na reconciliação entre o homem e o mundo a partir da busca de novos significados. Em seguida, abordamos como essa separação entre pensamento e mundo, esse distanciamento entre o ser humano e a experiência do real dá-se também de modo voluntário, quando o autoengano promovido pelo indivíduo o exime de encarar as questões para as quais o pensamento o direciona. E finalmente, na parte final desta dissertação nos debruçamos sobre a investigação conceitual do pensamento a qual aponta para a sua relação fundamental com a natureza fenomênica do mundo, e o modo como o pensamento se alimenta da pluralidade dessa experiência que é dada em conjunto. Argumentamos que Arendt, ao colocar a experiência do mundo como indispensável para a experiência do pensamento, dá novo significado ao pensar no mundo dos assuntos humanos e torna-o significativo na discussão acerca do mundo como lugar de proteção da pluralidade humana.

Palavras-chave: Hannah Arendt; pensamento; mundo; experiência

ABSTRACT

This dissertation aims to investigate how Hannah Arendt understands the experience of thought and its connection with the experience of the world. Although thought is an invisible activity, internal to the thinking subject, this relationship established with the sensitive world may, but not necessarily, result in benefit for the very establishment and durability of a common world. In proposing to analyze the totalitarian phenomenon and its unfolding from itself, although establishing a critical dialogue with the tradition of Western thought, Arendt reveals her own way of thinking things and leads us to a better understanding of this spiritual activity within her work.

The first part of this dissertation investigates the collapse of the world promoted by Nazi and Stalinist policies as a detriment to thought, but, at the same time, how thought plays a crucial task in the reconciliation between man and the world from the search for new meanings. Then, we discuss how this separation between thought and the world, this distance between the human being and the experience of the real also occurs voluntarily, when the self-deception promoted by the individual exempts him from facing the issues to which thought directs him. And finally, in the final part of this dissertation we look at the conceptual investigation of thought, which points to its fundamental relationship with the phenomenal nature of the world, and the way in which thought feeds on the plurality of this experience that is given together. We argue that Arendt, by placing the experience of the world as indispensable for the experience of thought, gives new meaning to thinking about the world of human affairs and makes it significant in the discussion about the world as a place of protection for human plurality.

Keywords: Hannah Arendt; thought; world; experience

LISTA DE ABREVIATURAS

Lista de abreviaturas para nos referirmos as obras de Hannah Arendt.

CR – Crises da República

CH – A Condição Humana

DP – A Dignidade da Política

EJ – Eichmann em Jerusalém – Um Relato Sobre a Banalidade do Mal

EPF – Entre o Passado e o Futuro

EU – Essays in Understanding (1930-1954)

OT – Origens do Totalitarismo

PP – A Promessa da Política

RJ – Responsabilidade e Julgamento

TS – Tempos Sombrios

VE – A Vida do Espírito

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1. A PERMANÊNCIA NO MUNDO SOB CONDIÇÕES TOTALITÁRIAS E A QUESTÃO DO PENSAMENTO	15
1.1 A lei do movimento totalitário e a nulidade do humano.....	18
1.2 Ideologia como agente desrealizador: a desolação totalitária como problema para o pensamento.....	26
1.3 A natureza “não natural” dos seres humanos e os campos de concentração.....	33
1.4 O fim da tradição e a lacuna entre o passado e o futuro.....	42
1.5 Compreender é reconciliar-se com o mundo.....	51
1.6 A interlocução entre filosofia e mundo comum.....	54
2. CONSCIÊNCIA DO DEVER OU AUSÊNCIA DE PENSAMENTO?	64
2.1 O julgamento de Otto Adolf Eichmann.....	65
2.2 O modus operandi de Eichmann e a banalidade do mal.....	76
2.3 Da desolação à destituição do pensar: os limites da resistência.....	85
2.4 O autoengano como recurso de distanciamento da realidade.....	88
3. MUNDO E PENSAMENTO: A DISTÂNCIA QUE APROXIMA	93
3.1 O mundo das aparências como orientação para o espírito.....	94
3.2 Da aproximação entre pensamento e mundo: o significado e a metáfora.....	103
3.3 O diálogo contínuo como modo específico do pensar.....	110
4. PENSAR: UMA EXPRESSÃO DE AMOR AO MUNDO	121
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	133

1. INTRODUÇÃO

Investigar a obra de um autor é olhar o *mundo* através de uma lente particular, enxergar nele cores que mostram a sua temperatura, perspectivas que determinam o ângulo a partir do qual ele foi capturado, e mergulhar numa linguagem específica segundo a qual o pensador compartilha com o leitor o modo como esse mesmo mundo passou a existir para si mesmo. Olhar o mundo através das lentes de Hannah Arendt não é diferente, porém, é uma tarefa desafiadora, para não dizer perturbadora, uma vez que a autora amplia e pormenoriza a leitura de eventos decisivos para a compreensão dos tempos atuais. Quando estamos falando de Arendt não há dúvida de que estamos falando do mundo em sua perspectiva política, do palco de duas guerras mundiais, da perda de milhões de vidas, da ameaça da própria possibilidade de destruição da raça humana na terra.

Arendt é como Sócrates, uma “arraia-elétrica”, sua própria perplexidade nos paralisa e, ao mesmo tempo, nos desperta internamente para a reflexão, nos desafia enquanto cidadãos participantes e construtores da vida pública e nos impele a nos reorientarmos no mundo. Seu desejo é criar um “terreno familiar” entre seus leitores a fim de que possa transmitir a sua própria “experiência do mundo”, que ao longo de toda a sua vida foi ressignificada pelo exercício do pensamento. O que significa *ser do mundo*? Fazer parte de uma teia de relações que entrelaça a minha existência com a existência do outro? Experimentar a realidade a partir de uma perspectiva própria? A “experiência do mundo” de Arendt tem como pano de fundo o que ela chama de “tempos sombrios”, uma espécie de porto de partida do qual ela se afasta temporariamente, mas ao qual ela sempre retorna transformada. Esse afastar-se e aproximar-se do mundo em tempos sombrios é a própria dinâmica do pensamento arendtiano que “se exerce na direção de um fim indeterminado”, mas que nunca perde de vista a sua origem, o próprio mundo.

Esta dissertação consiste na investigação do modo como Hannah Arendt compreende a “experiência do pensamento” e como ela pode ser interpretada de modo a estabelecer um papel singular para o *pensamento* dentro da sua própria obra. Partimos da concepção de que em Arendt a “experiência do pensamento” dá-se em intrínseca conexão como a “experiência do mundo”, resultando numa narrativa de aproximação e distanciamento entre ambos. O que chamamos aqui de “experiência do mundo” tem a ver com a experiência do real que é dada em conjunto para indivíduos dotados de um mesmo aparato sensorial, mas também diz respeito a esses mesmos indivíduos ocuparem um lugar no mundo, no qual a sua dignidade e igualdade perante os seus semelhantes são garantidos por acordos políticos e legais. Quanto à

“experiência do pensamento”, ela corresponde à capacidade do ego pensante que opera em cada indivíduo de afastar-se temporariamente dessa experiência do mundo para buscar agregar-lhe um significado, um sentido próprio que é dado no diálogo silencioso do pensar. Isto é, a experiência do pensamento volta-se, em última instância, para a experiência de pensar o mundo. Ao longo desta dissertação vamos lidar com essas duas “experiências” a partir da óptica arendtiana articulada desde a noção de ruptura, ou seja, esse exercício intelectual se expressa em textos fundamentais que indicam a constante necessidade de Arendt de se *reconciliar* com um mundo esfacelado pelo colapso político e moral de meados do século XX.

Desde muito cedo Arendt foi movida pela necessidade de *compreender*, mas foram os regimes totalitários que orientaram suas investigações e fizeram dela uma pensadora da política. Apoiada na investigação de eventos cruciais, Arendt revela sua maneira de pensar, que não nos conduz exatamente a um “método”, mas a um exercício contínuo de reflexão face a um estado de constante mutabilidade da própria vida humana e do mundo. O exercício do pensamento, argumenta Arendt, seria capaz de restaurar a nossa relação com o mundo e conosco mesmos a partir da compreensão de um novo sentido, sempre que tudo parece ter chegado ao seu fim. Esse sentido é dado primeiramente no interior do pensamento, no afastar-se da companhia dos outros e recolher-se na companhia de si mesmo, um lugar privilegiado no qual é possível colocar as coisas em perspectiva e reinterpretar o nosso entendimento das mesmas, como bem destacou Arendt em uma de suas últimas conferências por ocasião do recebimento do *Prêmio Sonning* (1975):

Em questão de teoria e compreensão, não é incomum que os de fora e meros espectadores tenham uma compreensão mais aguda e mais profunda do significado real daquilo que por acaso acontece diante ou ao redor deles do que seria possível para os reais atores e participantes, inteiramente absorvidos, como devem estar, pelos acontecimentos de que fazem parte. Na verdade, é totalmente possível compreender e refletir sobre política sem ser um assim chamado animal político (RJ, p.70)

Ao reorientar esse afastamento do pensamento para a busca do *significado* e não para a busca de uma *verdade*, Arendt “se junta às fileiras daqueles que vêm tentando desmontar a metafísica e a filosofia” (VE, p.234). Essa busca do significado se desprende da necessidade de encontrar um fundamento último das coisas, seja no campo do conhecimento, da política ou da moral, e aproxima-se da própria representação interna da relação dialógica que o ser humano estabelece com a pluralidade do mundo. À minha experiência de pluralidade do mundo em que eu me deparo com a diferença e a alteridade, estende-se a descoberta da

pluralidade em mim mesmo, na qual a dualidade do ego pensante instaura uma diferença na minha identidade. Sou eu e eu mesmo, ambos envolvidos num diálogo no qual eu sou, ao mesmo tempo, aquele que pergunta e aquele que responde.

A palavra *pluralidade* aparece no decorrer de toda a obra de Hannah Arendt e, como diz Jerome Kohn, “de uma maneira ou de outra, compõe virtualmente todos os *topoi* (ou ocasiões) de seu pensamento” (KOHN, p.18). É na dualidade do diálogo sem som de mim comigo mesmo que eu penso da perspectiva do “nós” e não da perspectiva do “eu”, a “mentalidade alargada” da qual falava Kant como exercício de colocar-se, mesmo que mentalmente, no lugar do outro. A ausência do diálogo do *dois-em-um* acaba por eliminar a barreira da consciência como testemunha das minhas ações, o que abre espaço para o mal se difundir no mundo sem o peso da responsabilidade moral. Em última instância, queremos dizer que a aproximação entre *pensamento* e *mundo* em Hannah Arendt concerne à “durabilidade do mundo” como artifício humano, preexistente ao nascimento dos indivíduos e capaz de sobreviver à sua morte. Um mundo que deixa de ser abrigo para os seres humanos, “palco da ação e do discurso, da teia dos negócios e relações humanas”, acaba por anular progressivamente a identidade e a distinção dos seres humanos, dos quais o mundo tanto precisa enquanto espaço público de aparecimento sustentado pela pluralidade humana. Nossa hipótese é de que o pensamento que me dá a oportunidade de conhecer a pluralidade em mim mesmo leva-me a querer um mundo que preserve a minha condição de ser plural, e isto só é possível na medida que também se preserve a pluralidade do outro; afinal de contas, “somente aquele que sabe viver consigo mesmo está apto a viver com os outros” (DP, p.102).

A Vida do Espírito, obra na qual Hannah Arendt trata especificamente das atividades espirituais, ficou inacabada em função da sua súbita morte em 1975. A primeira versão sobre “O Pensar” foi apresentada em 1973 sob forma resumida nas Gifford Lectures, na Universidade de Aberdeen, e, novamente sob forma resumida, foi exposta em cursos regulares na New School for Social Research, em Nova York, durante os períodos de 1974-5 e 1975, juntamente com a parte sobre “O Querer”. Planejada para ser escrita em três partes, o pensar, o querer, e o julgar, *A Vida do Espírito* dá continuidade às questões que se colocavam para Arendt desde sua obra *A Condição Humana* publicada quinze anos antes. Em *A Condição Humana* o núcleo da reflexão é pensar sobre a *vita activa* do homem no mundo em contraposição à solidão da *vita contemplativa*. Ao encerrar a obra citando Catão “Nunca se está mais ativo do que quando nada se faz, nunca se está menos só que quando se está consigo mesmo” (CH, p.403), Arendt estava convencida de que *pensar*, assim como *querer* ou *julgar*, não eram pura contemplação, mas sim *atividades* inerentes ao ser humano comum, capaz de

exercitar sua capacidade especificamente humana de retirar-se de tempos em tempos para a região invisível do espírito. Ainda que Arendt recusasse o título de filósofa, mesmo que toda a sua obra esteja repleta de reflexões filosóficas, seu trabalho era pensar, “a coisa mais elevada a que estava destinada”, e pensar *A Vida do Espírito* era como uma tarefa necessária para dar luz à sua própria obra, torná-la significativa e acessível para o leitor, como uma obra aberta a transformações. “Todos os caminhos por mais secundários que fossem, em que o acaso ou a intenção a colocassem em sua existência cotidiana e profissional levaram-na de volta àquele trabalho”, diz Mary McCarthy (VE, p.531).

Podemos dizer que nosso trabalho se propõe a discutir o caminho seguido por Hannah Arendt na elaboração de *A Vida do Espírito*, mais especificamente, a respeito de seu capítulo sobre *O Pensar*, a partir da ótica da relação entre *pensamento* e *mundo*. Para tanto, esta dissertação está dividida em três capítulos que têm como base três obras específicas de Arendt. O primeiro capítulo parte das suas reflexões em *Origens do Totalitarismo*, e procura mostrar como o fenômeno totalitário apresentou um modo de ação política que acabou por enfraquecer a atividade do pensamento, chegando mesmo a destruí-lo nos estágios de maior dominação. Os regimes totalitários acabam por levar Arendt a conceber “o pensamento à sombra da ruptura” (DUARTE, 2000), o que, em Arendt, também pode ser lido como a possibilidade de trazer uma nova “constelação de significações sem precedentes”. É preciso repensar o significado e o lugar do *pensamento* nos assuntos humanos, a sua relação com o *ser pensante* e a sua relevância como elemento que o reposiciona no mundo. A relação entre *pensamento* e *mundo*, pensada a partir da perspectiva totalitária, aponta para o sentido político do pensamento que em Hannah Arendt traduz-se como a afirmação de um pensamento crítico independente.

O segundo capítulo segue a investigação a partir do livro *Eichmann em Jerusalém – um relato sobre a banalidade do mal*. O “relato” de Arendt nos permite investigar em Eichmann, o responsável pela deportação de milhões para os campos de concentração, um *modo de vida* alheio ao pensamento, cuja orientação no mundo dá-se em completo alinhamento com as ordens de Hitler. Em Eichmann o cumprimento do dever detém a relação entre *pensamento* e *mundo* e cria um abismo entre os dois, preenchido apenas pela lógica totalitária. A “experiência do mundo” esvazia-se na perda de um sentido dado pelo pensamento e desaparece no horizonte de ação de Eichmann. Seu modo de agir corresponde ao seu modo de (não) pensar a partir da premissa de seguir a lei, e o afastamento entre *mundo* e *pensamento* dá-se então por uma escolha deliberada de Eichmann.

O terceiro e último capítulo aborda a relação entre *pensamento* e *mundo* em *A Vida do Espírito*. É o momento na obra de Hannah Arendt em que essa relação fica mais explícita, a partir da reflexão dos elementos que tornam possível estabelecer um elo entre uma atividade espiritual e um mundo de aparências. Aqui também a noção de mundo com a qual o pensamento se relaciona e no qual ele se torna acessível é estabelecida de forma mais precisa por Arendt, de modo a corroborar com a pluralidade inerente à experiência do pensamento. É por meio da *linguagem* que *pensamento* e *mundo* se aproximam e a experiência do pensamento, que é própria do indivíduo, ganha contornos de visibilidade no mundo como a manifestação em discurso de uma atividade invisível. Em Arendt, o pensamento surge das experiências vividas no mundo e, por isso, a elas se mantêm atreladas visto a capacidade do espírito pensante de ausentar-se do mundo sem jamais “poder deixá-lo ou transcendê-lo”. Em outras palavras, ainda que a política pareça estar em suspenso na reflexão sobre o pensamento em *A Vida do Espírito*, ela não deixa de estar no horizonte de reflexão da obra, pois o mundo, esse com o qual o pensamento estabelece conexão, é o lugar da liberdade humana, isto é, o sentido da própria política para Arendt.

1. A PERMANÊNCIA NO MUNDO SOB CONDIÇÕES TOTALITÁRIAS E A QUESTÃO DO PENSAMENTO

*O tempo é a minha matéria,
o tempo presente,
os homens presentes, a vida presente.*

Carlos Drummond de Andrade
(Mãos dadas – 1940)

A pensadora Hannah Arendt, como nós a conhecemos, nasce da ruptura. Seus escritos formulam questões que nos desestabilizam e nos fazem repensar as bases sobre as quais edificamos a nossa perspectiva de mundo. Pensar com Arendt não é uma tarefa fácil, pois a realidade sobre a qual se debruça ao longo dos seus escritos é difícil e complexa não apenas de ser compreendida, mas também de ser aceita. Diante de Arendt somos constrangidos todas as vezes que aceitamos a naturalização das circunstâncias, dos fatos, da realidade à nossa volta. Isso exige pensar, exige conviver com o desconfortável sentimento de que não existem soluções prontas, ideias que funcionem em qualquer situação, ou que a tradição do nosso pensamento seja capaz de nos fornecer respostas aplicáveis a todo momento. A experiência arendtiana de “pensar sem apoios” nasce da ausência de respostas imediatas, da necessidade de buscar um sentido em meio ao caos, numa tentativa única de sobreviver ao esgotamento das forças que resistem em nos proteger da vulnerabilidade de ser “unicamente” humano.

Nesse sentido, a proposta do primeiro capítulo desta dissertação é recorrer à gênese da reflexão arendtiana sobre o *colapso do mundo* promovido pelos regimes totalitários, avaliando o assunto do ponto de vista do prejuízo desse colapso para o pensamento, e do ponto de vista acerca de como essa *reconciliação* entre o ser humano e o mundo é articulada por Arendt a partir da própria atividade de pensar. A tarefa do pensamento, nesse sentido, é ressignificar a experiência do mundo e reconciliar-se com ele, de modo que essa aproximação assegure um modo de pensar que não perca “o chão da experiência e entre em todo tipo de teoria”. Em *Origens do Totalitarismo* Arendt evidencia como a *lei do movimento* totalitário destruiu as bases legais e políticas de sustentação do mundo, de modo que os espaços onde a vida humana acontece foram preenchidos pelo *terror*, relegando os cidadãos a um isolamento no qual nenhuma relação poderia acontecer sem a regulação do Estado. Seguiu-se então a operacionalização da *ideologia* totalitária, que usou do artifício do isolamento para instaurar um *mundo fictício* a partir de uma única premissa lógica, que pretendia explicar todas as coisas sem a necessidade de verificação na experiência. A articulação entre terror e ideologia

foi capaz de criar esse *abismo* entre o ser humano e o mundo, entre o real e o fictício, colocando em risco a própria atividade de pensar que, segundo Arendt, se alimenta primordialmente da *experiência do mundo* que se dá em conjunto. Essa *perda do mundo* alcançou seu ápice nos campos de concentração onde o indivíduo foi levado a um completo estágio de *desolação*, que lhe roubou não apenas o mundo, mas a própria companhia de si mesmo como parceiro da atividade de pensar.

O aparecimento dos regimes totalitários e sua ascensão ao poder acabou por desafiar as nossas *categorias de pensamento e juízo*, trazendo elementos novos para o campo da política e da moral, que não poderiam ser compreendidos ou explicados pela tradição do pensamento ocidental. Para Arendt, essa *tradição* foi *rompida* com o nazismo e o stalinismo, lançando-a na busca de novos caminhos para se pensar o fenômeno totalitário e a própria política do mundo pós-totalitário. Esse caminho é o caminho trilhado pela atividade incessante de *compreender*, capaz, segundo Arendt, de ressignificar a nossa experiência do mundo, que agora se dá não mais em solo plano, mas sobre as ruínas de uma tradição que perdeu a sua autoridade. O *fim da tradição* aponta para a tarefa do pensamento no presente, esse localizado na lacuna entre o passado e o futuro, lugar do qual agora somos impelidos a pensar os tempos atuais. A partir de Sócrates como modelo de pensador, Arendt resgata uma identidade própria do pensamento que se define primordialmente por essa relação com o mundo.

É certo, como diz Rodrigo Alves, que há toda uma articulação conceitual através da qual o amplo sentido do termo mundo é formulado e tematizado na obra de Arendt, não sendo imediatamente disponível ao leitor. De modo geral o conceito de mundo de Hannah Arendt não se define como a soma de todas as coisas existentes no mundo, mas refere-se ao “conjunto de artefatos e de instituições criadas pelos homens, os quais permitem que eles estejam relacionados entre si sem que deixem de estar simultaneamente separados”(DUARTE, 2013, p.10). Ou seja, um mundo que não se confunde com a terra, com a natureza, mas antes, instaura-se sobre ela de modo a estabelecer barreiras artificiais que impeçam que os ciclos da natureza destruam a permanência da vida humana na terra. Ainda que Arendt tenha problematizado a questão do mundo como criação divina e como artifício humano em sua tese de doutorado sobre *O conceito de Amor em Santo Agostinho*, é após as reflexões sobre o terror e a doutrinação totalitária que mundo ganha suas formulações mais políticas para ela. Fatos como “a situação de superfluidade e desenraizamento do mundo comum vivida pelas massas de refugiados,” analisados por Arendt em *Origens do Totalitarismo*, indicam que a própria degradação do mundo é o ponto de partida de suas

reflexões. O projeto totalitário buscou instaurar condições necessárias para que o mundo fosse desprovido desse carácter comum de construção conjunta dos seres humanos. Nesse sentido, o colapso do mundo tem a ver com “a diminuição profunda do vigor comum e humano do mundo, uma quebra do pertencimento do homem ao mundo ou uma derrocada da força que o mundo tem de, uma vez interposto entre os homens, congregá-los e, ao mesmo tempo, distingui-los”(ALVES, 2007, p.245).

Contudo, para fins desta dissertação, gostaríamos de ampliar a perspectiva de compreensão do conceito de *mundo* no pensamento de Hannah Arendt para além dos limites da esfera pública. Assim como Rodrigo Alves, os estudiosos de Arendt costumam orientar suas reflexões a partir de uma concepção de “mundo arendtiano” enraizado na visão pública política, o que é razoável, tendo em vista que a política é sempre uma das principais chaves de compreensão da nossa autora. Todavia, dentre as muitas dimensões de reflexão que o conceito de mundo em Arendt possa nos direcionar, gostaríamos de salientar a do *mundo* enquanto *realidade* que se estende a uma perspectiva mais ampla e abstrata do que a perspectiva política.

Já em *Origens do Totalitarismo* quando Arendt define o totalitarismo como uma nova forma de governo, ela o faz justamente porque seu modo de dominação ultrapassa as barreiras do domínio público e privado penetrando em todas as esferas da vida do ser humano. Ora, as esferas da vida do ser humano dizem respeito aos espaços nos quais ele mantém algum tipo de relação, seja no âmbito público onde surge o nosso “senso de realidade” a partir da presença do outro, seja no espaço privado das relações pessoais no qual emerge o senso de confiança entre as pessoas, ou no estar sozinho onde a minha companhia é o meu próprio eu. Assim, o *colapso do mundo* empreendido pelos regimes totalitários diz respeito também à ruptura com essa totalidade do campo das relações que envolvem as mais diversas maneiras de se experienciar o *mundo* como um horizonte de infinitas possibilidades. Portanto, diríamos que em Arendt há também uma dimensão de *mundo* enquanto realidade que é mais *alargada e indeterminada*, com a qual cada indivíduo se relaciona ao longo de sua vida. Essa dimensão fica mais evidente quando falamos de *mundo* na perspectiva da relação com o pensador, ou seja, do indivíduo que ao se afastar do *mundo* para pensá-lo consegue enxergá-lo como um campo indeterminado de atividades, investigação e de relações, sempre possível de ser resignificado e expandido. Aprofundaremos esse assunto no terceiro capítulo desta dissertação.

1.1 A lei do movimento totalitário e a nulidade do humano

Ao levar em conta que *Origens do Totalitarismo* é a primeira obra de reconhecida notoriedade de Hannah Arendt, seria então razoável afirmar que nenhum outro lugar poderia nos fornecer melhores evidências de como, através de suas reflexões, nossa autora tornou-se uma notável pensadora em meio a um efervescente cenário de discussão política, social, histórica e filosófica assolados pelos recentes fatos da época. A urgência de compreender se tornaria um traço característico e claramente evidenciado na maneira como Arendt se colocou diante dos problemas contemporâneos. A ascensão dos regimes totalitários ao poder na primeira metade do século XX não foi experiência indiferente à própria condição de vida de Hannah Arendt naquele momento, que se viu impelida a buscar respostas para: *O que havia acontecido? Por que havia acontecido? Como havia acontecido?* (OT, 1989, p.339)

O percurso analítico empreendido por Arendt no livro *Origens do Totalitarismo*, o qual reflete sobre os elementos presentes na sociedade europeia desde o final do século XVIII, e que se “cristalizaram” no chamado fenômeno totalitário, é extenso, minucioso e revela a gênese de aspectos centrais de sua reflexão em seus escritos posteriores. É nas páginas finais da terceira parte da obra, aquela específica sobre o *totalitarismo*, que Arendt sistematiza a sua interpretação dos regimes totalitários como governos que repousam acima de tudo na *destruição* da experiência humana no mundo¹. Em *Ideologia e Terror*, texto escrito em 1953 e acrescentado à segunda edição de *Origens do Totalitarismo* em 1958², é evidente o caráter filosófico da reflexão arendtiana quando afirma que as categorias de compreensão adequadas às tradicionais formas de governo são insuficientes para dar conta do ineditismo totalitário. É seguramente em Montesquieu que Arendt encontra algum amparo para pensar o totalitarismo como uma forma de governo inteiramente nova e com estatuto próprio. Partindo das reflexões do pensador francês³, Arendt pensa os regimes totalitários como detentores de uma *natureza*

¹ A primeira parte do livro destinada ao *Antissemitismo* evidencia a transformação da figura do judeu que, antes hostilizado socialmente como figura envolta em uma tradição religiosa, a partir do século XIX passa a ser associada à figura de forte influência política no Estado-nação, e se personifica em inimigo do povo frente aos embates travados entre sociedade e Estado. A segunda parte designada ao *Imperialismo* enfatiza o expansionismo imperialista europeu do final do século XIX como elemento que contribui para a decadência do Estado nacional e suas instituições, frente ao desenvolvimento econômico e industrial da época. O novo padrão de governo baseado no “amor pela expansão”, fundava seu domínio numa política racista e burocrática diante dos povos conquistados. DUARTE, André. *O pensamento a sombra da ruptura*. São Paulo: Paz e Terra, 2000, p. 33.

² A segunda edição de *Origens do Totalitarismo*, publicada em 1958, traz uma revisão do último capítulo da parte II e de toda a parte III, quando então Arendt substituiu as Conclusões da primeira edição do livro pelo texto *Ideologia e Terror*. No entanto, o texto *Ideologia e Terror* já havia sido publicado originalmente em julho de 1953 em *The Review of Politics*. Cambridge University Press.

³ Charles-Louis de Secondat—Montesquieu (1689-1755), considerado por Arendt o último autor da tradição do pensamento político a refletir sobre formas de governo, foi capaz de realizar uma revisão na herança do

distinta e não redutível a aqueles regimes políticos que, tradicionalmente, se valem de violência e de métodos de intimidação para manter a ordem ou usurpar a liberdade do ser humano. Desafiando as bases referenciais do pensamento político ocidental, o totalitarismo situa-se em última instância acima do reino da legalidade e da ilegalidade, por buscar seu fundamento no próprio princípio de autoridade das leis positivas, ou seja, na natureza (nazismo) ou na história (estalinismo).

Ao recorrer à história ou à natureza como fundamentos legítimos para a aplicação do “reino da justiça na terra”, os regimes totalitários reinterpretem a lei não como “força estabilizadora da autoridade para as ações dos homens” no mundo (OT, p.515), mas sim, como *leis do movimento* que se cumprem no corpo do próprio indivíduo. Categorias de certo e errado, legal ou ilegal são eliminadas quando a ação do indivíduo é determinada pelo cumprimento de uma lei da história ou da natureza. Assim, os regimes totalitários eliminam qualquer necessidade de um *consenso iuris* que possa preservar, através da criação de leis e instauração da autoridade, a estabilidade de um mundo construído pelos seres humanos, ou punir com “justiça” aqueles que o querem destruí-lo.

Vale dizer, as leis da natureza e da história não são princípios estabilizadores das leis positivas, como entendiam os antigos, quando reivindicavam a natureza como fonte de legitimidade. Por essa razão, a conversão das leis da natureza e da história em realidade desemboca no terror total, no qual é estorvo e inimigo não apenas o opositor, mas qualquer pessoa que agir e possuir desejos e pensamentos próprios. A finalidade dessa lei não é o bem-estar dos homens, mas a fabricação de uma humanidade específica (ORTEGA, 2001, p.6).

Do ponto de vista arendtiano, a eliminação de critérios consensuais, característicos das leis positivas, é a eliminação da própria possibilidade de salvaguardar o direito à permanência dos indivíduos no mundo enquanto seres plurais. A força do movimento da história ou da natureza acaba por destruir as fronteiras erigidas para estabilizar os acordos e promessas que “regulam a nossa vida no mundo e nossas questões diárias uns com os outros, sem os quais nenhuma civilização seria possível” (CR,2015, p.72). O *consentimento* entre os seres humanos como fundamento democrático das leis no mundo é, ele mesmo, o princípio constituinte de um *poder* que renova sua permanência e legitimidade através da participação ativa dos cidadãos no cumprimento das leis.⁴

pensamento político ocidental e acrescentar uma distinção entre a *natureza* e o *princípio de ação* de uma determinada forma de governo, apontando assim para elementos que transcendem as leis que circunscrevem a identidade de um regime político. Cf. ARENDT, Hannah. *A revisão da tradição em Montesquieu*. In: *A promessa da política*. Rio de Janeiro, 2012.

⁴ *Consenso* e *dissenso* são categorias que se esvaneceram a duras penas após os *movimentos totalitários* aplicarem a violência física e ideológica sobre o mundo não-totalitário. Se para alguns, por exemplo, a ascensão do Nazismo ao poder se deu de modo “democrático”, tampouco se poderia dizer que isso tenha

Sem a necessidade de acordo entre os seres humanos, a antiga separação entre lei e justiça é destruída e a força sobre-humana da lei da natureza e da lei da história se substancializam no mundo a partir da crença nazista nas *leis raciais* e da crença bolchevista na *luta de classes*. Como pano de fundo da interpretação nazista da lei da natureza como lei racial está a teoria darwiniana da *seleção natural das espécies*⁵, fruto de um conflito incessante no qual as espécies que melhor se adaptam ao seu ambiente são aquelas que melhor sobrevivem e prosperam, sendo o ser humano uma espécie particularmente “bem-sucedida”. O nazismo absorve a ideia de conflito assumida na teoria darwiniana e instaura tal conflito no contexto de uma “teoria de raças humanas distintas”, em que, na ordem de evolução das espécies, ou você é parte do problema ou você é parte da solução do problema que objetiva acelerar o movimento da natureza a partir da eliminação de conflitos que eventualmente retardam o seu progresso. Darwin nunca falou de raças humanas distintas, mas para o nazismo era evidente que existia uma raça humana superior, mais apta ao próximo estágio de evolução da espécie humana na terra, sendo por isso a mais adequada para controlar o mundo.

No caso do bolchevismo, Hannah Arendt aponta para a interpretação da lei da história como lei da luta de classes marxista em que, assim como no caso do racismo nazista, haveria uma classe mais progressista e mais apta a sobreviver. Ao estabelecer a luta de classes como força motriz da história humana, um combustível para a mudança do mundo social, Arendt diz que o movimento da história no marxismo⁶ é, em sua filosofia básica, o movimento da natureza de Darwin num processo linear de evolução (OT, p.515). A partir desse momento, a noção de leis que, dentro de um corpo político legalmente constituído, circunscrevem um espaço possível de manifestação das ações humanas, foi suprimida pela concepção de leis que transformam em realidade o movimento da história ou da natureza. Visto que a execução da

ocorrido por vias pacíficas. Hitler, ainda como chanceler da Alemanha, exerceu grande influência sobre o governo do então presidente alemão Paul Von Hindenburg para a promulgação, em 1933, do *Decreto do Incêndio do Reichstag*, que suspendia a maioria das liberdades civis garantidas pela *Constituição de Weimar*, e da *Lei de Concessão de Plenos Poderes*, que destituía o papel político do Parlamento Alemão nas decisões do governo, atos que certamente contribuíram para o início da efetivação do projeto totalitário. Paralelamente a toda articulação política do Partido Nacional-Socialista dos Trabalhadores Alemães (NSDAP), procedia a ação violenta das milícias paramilitares associadas ao NSDAP, a SA (Sturmabteilung) e SS (Schutzstaffel), que por meio de torturas e assassinatos dizimavam toda a oposição política da época e auxiliavam na disseminação da ideologia violenta da lei da natureza.

⁵ Cf. DARWIN. Charles. *The origin of species*. 1872.

⁶ A relação entre Marxismo e Totalitarismo, não explorada em *Origens do Totalitarismo*, era parte de um projeto de pesquisa de Hannah Arendt nos anos cinquenta que acabou não sendo concluído pela autora. Fragmentos desses escritos fizeram parte do livro *A Promessa da Política*, textos reunidos e organizados por Jerome Kohn, publicado no Brasil em 2012. Recentemente, centenas de textos inéditos e fragmentos foram reunidos em uma obra intitulada *Hannah Arendt – The Modern Challenge to Tradition: Fragmente eines Buchs*. Wallstei, 2018, como parte do projeto *Hannah Arendt – Complete Works. Critical Edition* financiado pela Vanderbilt University. EUA.

lei do movimento não está sujeita a qualquer concordância, aderência ou consenso dos indivíduos para se realizar, o único obstáculo que se coloca à sua frente é a própria espontaneidade da ação humana. Em outras palavras, os regimes totalitários instauram uma forma de governo que não é nem contra e nem a favor da humanidade, mas sim a favor da “força sobre-humana da natureza ou da história”(OT, p.518), que age sobre os seres humanos a partir de critérios de raça ou de classe com um terror implacável. O terror se torna a “legalidade” no mundo ao executar a lei da história ou da natureza, destruindo qualquer território demarcado pelas leis positivas, seja ele privado ou público, característicos dos regimes tradicionais de governo. As barreiras que delimitam os espaços onde a vida humana acontece são destruídas para que não haja lugar para movimento e comunicação entre os seres humanos, mas sim, que todos sejam comprimidos numa grande massa onde culpa e inocência não se impõem como critérios para condenação, onde cada singularidade é dissolvida em um único indivíduo de dimensões gigantescas. Tudo é feito em detrimento da eliminação da *liberdade* do ser humano que, segundo Arendt, se traduz na capacidade de instaurar a novidade no mundo, de mudar o curso do determinado e de se colocar como resistência. A liberdade humana, que em termos arendtianos é *política*, é expressa na ação, na intervenção no mundo, no fazer algo que não existia antes. Ser livre requer a participação de outros seres humanos para os quais eu apareço no mundo como detentor de uma singularidade impermutável, que me faz ser único dentre tantos da mesma espécie.

No processo de execução da lei do movimento, raça e classe social anulam a compreensão dos indivíduos para além daquilo que a natureza ou a história consideram necessário para distinguir vítimas e carrascos. Ao dizer que “a ‘natureza’ do homem só é humana na medida em que dá ao homem a possibilidade de tornar-se algo eminentemente não-natural, isto é, um homem” (OT, p.506), Hannah Arendt contrapõe-se a qualquer tentativa de reduzir a existência do ser humano à sua natureza biológica ou a qualquer outra definição que diminua ou extinga a sua pluralidade. A possibilidade de ser “homem” no mundo é a possibilidade de ser para além de uma “alteridade orgânica”, como um ser capaz de distinguir a si mesmo e revelar-se no mundo em traços distintos através da palavra e da ação.

O totalitarismo procede a submissão da política ao princípio da identificação, a uma raça ou classe, a uma identidade fictícia, inviabilizando a razão de ser da política no sentido da *polis* antiga, como esfera de possibilitação da identidade, como algo pessoal, que surge na relação com os outros, na ação (práxis) e no discurso (léxis)⁷ (AGUIAR, 1999, p.101).

⁷ Em nota ao seu texto *A experiência Totalitária em Hannah Arendt*, Odílio Alves completa: “Arendt se contrapõe, assim, à leitura hegeliana da *polis*. Para Hegel a *polis* era uma forma política na qual não existia

O terror totalitário opõe-se, assim, à “humanidade” do humano de maneira que a sua “heterogeneidade” é facilmente destruída. Qualquer consentimento ou desprezo pelas ideias totalitárias tornam-se supérfluas uma vez que a lei sentencia seus culpados por critérios próprios, de modo que nem mesmo a convicção dos líderes totalitários faz-se aparentemente necessária. O papel dos líderes totalitários se “resumiria” a assegurar, para o bem da humanidade, que séculos são desnecessários para liberar entraves e acelerar o movimento das forças superiores, para o quê se valem do terror. O que nos coloca diante de uma forma de fazer política que não apenas se instaura em contraposição ao próprio gênero humano, mas que, antes, quer destruí-lo, desumanizá-lo.

Aqui é importante assinalar que Arendt está chamando atenção para o *colapso do mundo* como construção humana a partir do estabelecimento de instituições políticas e legais que instauram e preservam o espaço de exercício da liberdade humana e, conseqüentemente, da ação política. O totalitarismo ataca o ser humano em sua singularidade com o objetivo de dismantelar qualquer articulação institucional necessária para preservar a estabilidade desse mundo. Não se trata apenas da manutenção da ordem e da eliminação da liberdade pública e privada, Arendt é precisa ao identificar a novidade totalitária no nível da dominação do “corpo” do indivíduo através do cumprimento da lei do movimento. Foi preciso destruir a solidez legal e política do mundo para que os seres humanos perdessem sua singularidade como algo pessoal e passassem a ser identificados apenas como parte de um todo único, facilmente dominado pelos mecanismos de terror totalitário. É precisamente aqui que se pontua a relação do ser humano com o mundo público a partir da noção de legalidade e da ação política, que garante ao indivíduo direitos que lhe permitem participar na vida pública e ter visibilidade como um ser único capaz de contribuir na construção e manutenção do mundo. Nesse sentido, a *experiência do mundo* do ponto de vista político e legal dá-se através do exercício da liberdade pública, para a qual a presença do outro é fundamental, mas que só é possível de acontecer num Estado que garanta, a partir de suas instituições, o exercício dessa experiência. Sendo assim, os regimes totalitários operacionalizam esse primeiro afastamento entre o ser humano e o mundo, isto é, essa *perda do mundo*, a partir do esfacelamento dos recursos políticos e legais que asseguram essa identidade social do indivíduo, sem a qual torna-se vulnerável a subsistência da dignidade humana.

individualidade. Esse conceito só iria surgir com a emergência do cristianismo. Para Arendt, ao contrário, na *polis* é possível pensar uma ideia correta de individualidade, forjada nos feitos e nas belas palavras e não como algo transcendente ou fechado em si mesmo, como foi pensado a partir do cristianismo e dos modernos”(AGUIAR, 1999, p.104).

Porém, é também necessário salientar que as raízes do *colapso do mundo* antecedem a ascensão dos regimes totalitários ao poder. Nas páginas finais da parte sobre o *Imperialismo*, em *Origens do Totalitarismo*, Arendt já indica que a queda das estruturas políticas, sociais e econômicas após a Primeira Guerra Mundial levou a noção de *perda do mundo* para milhares de europeus nesse período. Uma série de guerras civis seguiram no período pós-guerra e, como consequência, vimos a dilaceração da noção de *comunidade* em diversos países europeus, promovendo uma grande onda de migração de compactos grupos humanos “que não eram bem-vindos e não podiam ser assimilados em parte alguma” (OT, p.369). Esses indivíduos tornaram-se o que Arendt vai chamar de “refugio da terra”, indivíduos que já não podiam contar com a proteção do Estado como garantidor dos seus direitos humanos que, até então, eram tidos como inalienáveis. Os apátridas ou minorias compunham uma grande parcela da população dos chamados “Estados sucessores”, que surgiram após o colapso dos Impérios da Rússia e da Áustria-Hungria, na primeira guerra. Esse grande número de pessoas se espalhava por toda a Europa, criando uma grande massa de “indesejáveis” que, por viverem muitas vezes sob condições de absoluta ausência de uma lei que os protegessem, ficaram à sorte do surgimento de políticas totalitárias de extermínio.

Nenhum paradoxo da política contemporânea é tão dolorosamente irônico como a discrepância entre os esforços de idealistas bem-intencionados, que persistam teimosamente em considerar “inalienáveis” os direitos desfrutados pelos cidadãos dos países civilizados, e a situação de seres humanos sem direito algum. Essa situação deteriorou-se, até que o campo de internamento – que, antes da Segunda Guerra Mundial, era exceção e não regra para os grupos apátridas – tornou-se uma solução de rotina para o problema domiciliar dos “deslocados de guerra” (OT, p. 383)

Arendt analisa que os Estados, uma vez que não conseguiam lidar de forma legal com a questão daqueles que haviam perdido a proteção de um governo nacional, acabaram por transferir a solução do problema para a polícia. O poder e a ação da polícia nesses Estados cresciam na proporção do número de apátridas e refugiados, transformando um Estado de Lei em um Estado Policial, e bem sabemos o papel da polícia na articulação dos mecanismos totalitários, tanto na Alemanha nazista quanto na Rússia stalinista. A *perda do mundo* ligada à *perda de direitos* é bastante evidente nos escritos de Arendt e nos incita a pensar para além do universo totalitário. O que o nazismo e o stalinismo fizeram foi usufruir dos elementos do seu próprio tempo descobrindo, por exemplo, que o *colapso do mundo*, do ponto de vista da legalidade e da não conformidade com as tradicionais formas de governo, favorecia a instauração de uma política de controle total dos indivíduos. O processo de *desnacionalização*

exerceu um impacto enorme na perda da identidade dessas pessoas, que deixaram de ocupar um lugar oficialmente reconhecido no mundo.

A primeira perda que sofreram essas pessoas privadas de direito não foi a proteção legal mas a perda dos seus lares, o que significa a perda de toda textura social na qual haviam nascido e na qual haviam criado para si um *lugar peculiar no mundo*. (OT, p.399)

A citação acima é importante para que possamos conduzir as reflexões propostas nesta dissertação, uma vez que a experiência do pensamento, para Arendt, está intimamente ligada a experiência do mundo. Se para Arendt nós somos seres que “não apenas estamos no mundo mas somos do mundo”, essa afirmação só se concretiza na medida em que fazemos parte de uma *comunidade* que, pela sua constituição política e legal, assegura o meu direito de igualdade perante os outros membros, e me concede um lugar próprio no mundo, onde “minhas opiniões são significativas e minhas ações são eficazes”. Isso significa dizer que o esfacelamento da comunidade e a perda dos direitos do homem é acompanhada pela perda da relevância da fala e a perda de todo relacionamento humano como características essenciais da vida humana (OT, p.404), o que atinge diretamente a experiência do pensamento.

Somava-se a isso tudo a alta da inflação e a explosão do desemprego na Europa, que se agravou consideravelmente em muitos países após a Primeira Guerra Mundial, acompanhada daquele sentimento de “superfluidade do homem da massa”. O fim do sistema de classes acabou por formar uma grande massa de indivíduos desorganizados, sem qualquer estrutura que pudesse viabilizar a representação dos seus interesses. Esses indivíduos se caracterizavam pela falta de interesses comuns e a perda de interesse em si mesmos, a ausência de relações sociais normais e um profundo sentimento de dispensabilidade no mundo. Isso não quer dizer, diz Arendt, que a mesma situação de “amargura egocêntrica” compartilhada por esses indivíduos, chegava a constituir qualquer tipo de “laço comum” entre eles. Pelo contrário, esses indivíduos insatisfeitos encontravam-se cada vez mais isolados e avessos a esperanças partidárias e, como diz Arendt, “no primeiro desamparo da sua existência, tenderam para um nacionalismo especialmente violento” (OT, p.367). Era como se participar de algum movimento, pertencer a algum partido, reposicionasse esse indivíduo desprovido de quaisquer laços sociais novamente no mundo.

Em suma, o que queremos pontuar é que essa noção de *perda do mundo* analisada por Arendt nos territórios dominados pelos regimes totalitários não se deu da mesma maneira para toda a população que habitava esses respectivos países. De um lado, temos uma grande massa

de indivíduos que perderam essa “identidade social” proveniente da estrutura de classes, sofreram as consequências políticas, sociais e econômicas do pós-guerra e alimentavam esse sentimento de dispensabilidade no mundo e essa descrença nos ideais políticos. Por outro lado, havia essa outra grande massa de indivíduos que, pela completa privação de direitos, estavam com o próprio direito à vida ameaçado. Com a ascensão dos regimes totalitários ao poder, a população que ainda tinha seus direitos conservados passou a se reconectar com o mundo a partir da posição que ocupava no cumprimento da lei do movimento. Enquanto, no segundo caso, com a ausência total dos direitos, a *perda do mundo* foi radical, concretizando-se nas experiências dos campos de concentração. Foi nos campos, onde a sentença de morte recaía sobre “raças inferiores” ou “classes agonizantes”, que aconteceu o chamado processo de desumanização, ou seja, a perda de elementos essenciais da “humanidade artificial” do ser humano, que o define para além de um único elemento. A condenação já determinada pela lei da natureza ou da história pronunciava-se através da vontade do líder totalitário e era executada por aqueles que a mesma lei decretou “temporariamente” carrascos no processo; pois, como lei do movimento, os carrascos de hoje poderiam se tornar vítimas de amanhã⁸.

As categorias de carrasco e vítima desaparecem diante do objetivo último de domínio de todos os seres humanos na terra. No entanto, pontua Arendt, até que toda a humanidade seja reduzida a um único indivíduo de reações previsíveis, o uso permanente do terror é incapaz, por si só, de gerar comportamentos humanos diante de um governo que tem na sentença da lei o seu princípio irrevogável. Na preparação para o domínio total, os regimes totalitários dependem apenas de um “princípio” de ação que organize a grande massa de indivíduos a ocuparem seu lugar no mundo de forma a acelerar o processo da natureza ou da história, sendo prescindível que tais indivíduos sejam inspirados por motivos outros que dependam do seu juízo particular.

Apoiando-se no *princípio de ação* do qual fala Montesquieu, segundo o qual cada forma de governo⁹ inspira diferentemente os cidadãos a se relacionem, construir um espaço público e orientarem suas ações para além das regras impostas pelas leis positivas, Arendt

⁸ Por serem leis do movimento, a execução da lei da história e da lei da natureza promoveu um processo de terror exterminador sobre os seres humanos cujo fim só poderia ter sido a destruição da própria humanidade, ainda que só restasse a “raça superior” ou a “classe progressista”. Em uma nota em *Origens do Totalitarismo* Arendt cita que os planos de Hitler de destruição dos próprios alemães só não se concretizaram em função da derrota da Alemanha na guerra. “Um projeto de lei de saúde escrito pelo próprio Hitler, mostra que a máquina de destruição nazista não se teria detido nem mesmo diante do povo alemão. Nesse projeto, ele propõe ‘isolar’ do resto da população todas as famílias que tenham casos de moléstias de coração ou de pulmão sendo que o próximo passo nesse programa era, naturalmente, a eliminação física”(OT, p. 360).

⁹ Nos governos tradicionais, o *princípio de ação* não apenas inspiraria as ações de governantes e governados, como também, como diz Arendt, serviria de parâmetro para julgar todos os atos no terreno das coisas públicas. No caso da república, o princípio de ação seria a *virtude*, na monarquia, a *honra*, e o *medo* na tirania (PP, 2012, p.112).

afirma que os regimes totalitários introduzem um “princípio inteiramente novo no terreno das coisas públicas”, dispensando “inteiramente o desejo humano de agir” (OT, p.520): a *ideologia*. A ideologia é o princípio de ação montesquiano transformado em *princípio de movimento* pelos regimes totalitários, tendo como principal meta fabricar uma realidade que se sobreponha à espontaneidade da experiência humana.

1.2 Ideologia como agente desrealizador: a desolação totalitária como problema para o pensamento

Na argumentação arendtiana, ideologia remete à capacidade de construir processos coerentes assumindo uma única premissa como verdadeira, como foi o caso do racismo no governo nazista e a luta de classes no governo stalinista. Arendt sublinha que as grandes potencialidades das ideologias só foram descobertas quando os governos totalitários excederam a convicção em proposições ideológicas como ideias doutrinadoras, passando a explorar o processo lógico dedutivo desencadeado a partir de tais convicções. Em *Ideologia e Terror*, Arendt afirma que a ideologia é basicamente “a lógica de uma ideia” notória pelo seu atributo científico, que imprime seu poder através da força coercitiva de processos lógicos. Arendt entende que a ideologia “não se reduz à falsa consciência, à percepção equivocada determinada pelos interesses hegemônicos”, ao invés, ela usurpa a interação com a realidade e insere o reino da ficção sem a participação ativa de agentes externos. “A ideologia articula, em Arendt, a ficção e a fabricação da vida” (AGUIAR, 2008, p.84).

No item anterior vimos que a aplicação da lei do movimento dos regimes totalitários requer a destruição das barreiras que delimitam os espaços para o exercício da liberdade humana, isto é, o espaço público e o espaço privado, bem como aquilo que os caracteriza. O conceito de *mundo*, nesse primeiro momento, liga-se a essa demarcação política e legal. Nesse segundo momento, no entanto, há um elemento de poder gerado a partir do domínio das massas que se converte em ação de apoio às diretrizes do governo, o que se adiciona à identificação dos regimes totalitários como de natureza distinta de outros regimes políticos anteriores. Os regimes totalitários, ao potencializarem o isolamento dos indivíduos, conseguem mobilizar seu apoio que, em conjunto com outros indivíduos isolados, configura-se como uma grande massa de apoiadores, base do poder totalitário. Essa mobilização só é possível porque há um distanciamento entre o indivíduo e o mundo que não se dá apenas em detrimento dos recursos políticos e legais, como já citado, mas porque há um distanciamento da *realidade* que permeia todas as dimensões da vida do ser humano. Agora, o mundo então é

traduzido como *realidade*, como algo que se expande desde aquilo com o que o indivíduo interage através do seu aparato sensorial, até as formas mais elaboradas de compreensão desse real. A ideologia acaba por exercer esse papel de re-conectar o indivíduo à realidade, porém, trata-se agora de uma realidade articulada sob a lógica ideológica do totalitarismo, a qual prescinde da intersubjetividade dos indivíduos para ser concebida como verdadeira. Para a compreensão dessa “realidade fictícia”, bastam os recursos inerentes ao raciocínio lógico do intelecto. O que vemos aqui é uma articulação dos regimes totalitários para impedir qualquer tipo de relação entre os indivíduos, o que, para Arendt, afeta de forma decisiva a experiência da realidade que é dada em conjunto¹⁰. Sob o totalitarismo, as relações só são possíveis quando controladas pelo Estado, que as orienta a partir da premissa ideológica, usurpando o acesso do indivíduo à “verdade” das coisas. Assim, vemos o colapso do mundo não apenas do ponto de vista da destruição das instituições políticas e legais, mas também do ponto de vista da inacessibilidade da experiência do real.

Baseando-se na “estabilidade” dessa realidade “lógico fictícia” onde tudo é capaz de ser explicado a partir de uma primeira premissa, os regimes totalitários propagam que a lei da natureza ou da história é a única verdade apta a devolver aos seres humanos um *lugar* no mundo que seja imperecível a disputas políticas, sociais ou econômicas, uma *identidade* impressa no corpo do indivíduo ou na sua condição social. Sedentas por recuperarem esse espaço no mundo, as grandes massas que se acumulavam no cenário europeu do entre guerras, principalmente após o colapso dos Estados-nações, do sistema de classes e conseqüentemente da organização partidária que defendia seus interesses, marchavam em direção ao “cientificismo profético” que as afastava do mundo real. A férrea dedução lógica implicada nas ideologias totalitárias tem de ser compreendida em referência ao “colapso do tecido social no qual se enraízam” (DUARTE, 2000, p.54), isto é, frente a uma massa de indivíduos cujos laços sociais foram destruídos e cujo isolamento se faz acompanhar por um profundo sentimento de dispensabilidade no mundo. A base do poder totalitário deixa de ser constituída por sujeitos de direitos e deveres capazes de contratar, julgar, deliberar, associar-se a partidos políticos de representação social, e passa a ser construída sobre a força das massas.

Os movimentos totalitários não pretendiam reconstruir as barreiras institucionais de um Estado em declínio, antes, inseriram um discurso ideológico que defendia objetivos globais atraindo para si indivíduos que haviam perdido a fé em qualquer material concreto de

¹⁰ Voltaremos à reflexão sobre a natureza fenomênica do mundo desenvolvida por Arendt em *A Vida do Espírito* no terceiro capítulo desta dissertação.

política partidária. A recusa à política partidária associa-se ao que Arendt chamou de “psicologia do homem de massa”, que tem como principais características o desprezo aos padrões morais e à vida pública, sem nenhum interesse ou sentimento de pertença ao *mundo comum*¹¹. “A principal característica do homem de massa, escreve Arendt, não é a brutalidade nem a rudeza, mas seu isolamento e sua falta de relações sociais normais” (OT, p.367). O “homem” da massa é capturado pela coerência das explicações científicas, cuja legitimidade prescinde da interlocução entre os indivíduos, e cujas premissas explicam a razão de ser das coisas. Era significativo como Hitler não se apresentava como chefe de Estado, mas como “o líder do povo alemão” (OT, p.407), enunciando não a igualdade de direitos para os seus cidadãos, mas sim, igualdade de natureza. A política nazista antissemita além de apenas identificar o inimigo, dava, num primeiro momento, a possibilidade dos alemães de se “autodefinirem e identificarem” (OT, p.406), resgatando seu papel não na sociedade alemã, mas na humanidade.

Com adesão das massas e eliminação da oposição política os movimentos totalitários chegam ao poder, e a propaganda que antes era utilizada apenas para combater o mundo não-totalitário, deu lugar à violência que materializou as predições ideológicas dos líderes totalitários. O extermínio da “raça inferior” ou da “classe menos progressista” era consequência direta do cientificismo lógico desencadeado a partir das premissas totalitárias, as quais colocaram os seres humanos em posição de cumprirem ou de sofrerem o veredito da lei.

Ideologia e terror tornaram “real” um mundo “fictício” que passou a existir como único possível de ser compreendido dentro do curso da história, no qual passado, presente e futuro foram interpretados como relacionados diretamente com o processo da natureza ou da história. A efetividade da lógica ideológica totalitária é mensurada a partir do tamanho do abismo criado entre o senso de realidade que emerge da experiência dos seres humanos no mundo, e a criação de modos de interpretação da vida e da realidade sem recorrer a elementos exteriores ao raciocínio lógico. Arendt diz que “toda ideologia contém elementos totalitários, mas que só se manifestam inteiramente através de movimentos totalitários” (OT, p.522). Tais elementos se revelam no desejo de *explicação total* das coisas, possível não pela simples

¹¹ Rodrigo Alves bem sintetiza o conceito de *mundo comum* em sua tese de doutorado *Mundo e Acosmismo na obra de Hannah Arendt*. “A expressão ‘mundo comum’ significa aqui a esfera pública politicamente construída pela pluralidade de homens com interesses comuns, isto é, um mundo que nasce dos acordos políticos e códigos legais específicos garantidores da igualdade de todos perante a lei e protetores dos direitos da cidadania. A estabilidade dessa comunidade política assegura aos homens o ‘direito a terem direitos’, concedendo-lhes um lugar próprio no mundo e reconhecido pelos outros, onde suas opiniões são significativas e suas ações eficazes” (ALVES, 2007, p.27).

aquisição de uma ideia, mas pelos processos lógicos que são viáveis de serem construídos a partir dela. “O racismo e antissemitismo só se tornam uma ideologia quando pretendem explicar todo o curso da história como sendo secretamente manipulado pelos judeus” (DUARTE, 2000, p.55). As ideologias totalitárias nos capturam “como um poderoso tentáculo que nos aperta por todos os lados, como um torno, e de cujo controle não temos a força de sair”(OT, p.524), isolando-nos do mundo real e rompendo com todos os elos que nos conectavam a uma vida que nos era familiar pela sua fragilidade e que, em algum momento, deixamos de tê-la como nossa. Pelo desejo de escapar da dinâmica mutável do mundo, o projeto totalitário liberta-se de toda experiência alicerçada na sensibilidade humana e insiste em uma realidade “mais verdadeira”.

A homogeneização das massas na forma de se relacionar com o real foi condição fundamental para dar sequência ao próximo estágio de dominação, algo que só foi possível diante de seres humanos que já estavam em condições de isolamento. Não obstante, a pretendida *coerência* totalitária de um “real fictício” só poderia ser efetiva ao se estabelecer uma conexão entre todas as variáveis da vida do ser humano. Quanto a isso, Arendt sublinha que a ação da propaganda na disseminação das ideologias totalitárias, associada ao terror, foi determinante para que o nazismo e o stalinismo pudessem não apenas potencializar o isolamento social da grande massa, mas que, ao mesmo tempo, pudessem coagir e aterrorizá-la internamente. Como diz Arendt, o súdito ideal do governo totalitário é aquele para quem já não existe a diferença entre o fato e a ficção e a diferença entre o verdadeiro e o falso (OT, p.526).

Raça e classe deram uma face real aos *inimigos objetivos*¹² dos regimes totalitários, definindo-os como estorvos que precisavam ser eliminados no caminho do cumprimento da lei. Mais importante do que a definição ideológica dos partidos era a noção de que haveria sempre um inimigo a ser abolido de forma a conservar o movimento totalitário acionado (OT, p. 475;375), irradiando na sociedade uma atmosfera constante de terror e tensão. Partindo do pressuposto de que pelo simples fato de pensar os indivíduos podem ser levados a questionar as diretrizes já estabelecidas pelos governos, todos os seres humanos tornaram-se suspeitos em potencial. O papel da polícia secreta, considerada por Arendt como o verdadeiro ramo executivo dos regimes totalitários, era de instaurar a sensação real de que a vigilância do partido frente aos seus inimigos se fazia onipresente na sociedade. “Quem não está comigo,

¹² O *inimigo objetivo* surge quando não há mais *inimigos reais* de oposição política definida em relação ao partido. A identidade do inimigo objetivo muda, diz Arendt, de acordo com as circunstâncias do momento que reiteram o carácter dinâmico dos regimes totalitários; “cuja marcha constante esbarra contra novos obstáculos que têm de ser eliminados” (OT, p.475). O conceito de inimigo objetivo evoca sempre a possibilidade de se decretar a destruição de novas categorias de indivíduos a fim de manter o terror totalitário em movimento.

está contra mim” (OT, p.430). A onda de suspeitabilidade espalhou-se entre os cidadãos e fez com que cada um ficasse em permanente estado de alerta, assumindo o papel do vigilante que, ao denunciar o inimigo do governo, identificava-se como agente catalisador do movimento.

O extermínio de inimigos objetivamente definidos segundo critérios próprios da dedução lógica, é levado a cabo de forma completamente arbitrária nos estágios mais avançados de dominação totalitária. Nem raça nem classe social se sobreponham à simples condição de ser apenas humano no mundo e, por isso, estar exposto a ser incluído em uma nova categoria de indivíduos a ser devorados pela lei do movimento¹³. Os regimes totalitários tiveram a capacidade única de isolar as massas do mundo real, de penetrar em todas as instâncias de suas vidas e destruir-lhes qualquer traço de liberdade. Nas sociedades totalitárias não importavam opiniões, convicções, escolhas ou atitudes, importava que a grande massa pudesse ser dominada em sua totalidade para fins específicos de *transformação* da natureza humana e *fabricação* de uma nova humanidade livre de espontaneidade. A brutalidade com a qual o processo de atomização das massas atingiu os seres humanos, conduziu-os para um completo estágio de *desolação*¹⁴, determinado por Arendt como a *experiência humana* sobre a qual se assentam os regimes totalitários.

A desolação é o alicerce sobre o qual Arendt sustenta a novidade da experiência totalitária no mundo, na medida que impossibilita o ser humano de conservar qualquer tipo de relação que não seja regulada pelo governo. Motivo pelo qual o simples isolamento político, ainda que seja suficiente para aprisionar os indivíduos em espaços limitados de movimentação, é insuficiente para conter as diversas ações e manifestações que se realizam no âmbito da vida privada. Embora a sua capacidade de agir seja tolhida, o ser humano ainda mantém as suas relações pessoais com família e amigos, bem como a “capacidade de sentir, de inventar e de pensar” (OT, p.527). O isolamento, mais do que somente um artifício político para evitar que o poder possa emergir do agir em conjunto, é ele mesmo muitas vezes condição para que o ser humano possa produzir objetos, a exemplo do artesão, como obras que representam a contribuição de si mesmo na construção de um mundo artificialmente construído pela pluralidade humana. A desolação, no entanto, rompe a barreira do isolamento social e é assinalada pelo completo afastamento do ser humano do mundo e dos seus

¹³ Ao longo do texto sobre o totalitarismo, Arendt deixa claro que o extermínio inerente ao movimento nazista inevitavelmente atingiria todo o povo alemão, uma vez que o partido não defendia causas nacionalistas e sim ideológicas de pretensões mundial; cuja conquista seria engendrada não por uma nação mas por uma raça superior que estava sendo “fabricada”(OT, p.461).

¹⁴ As traduções do original em inglês *loneliness* por *desolação e solitude* por *solidão* utilizadas neste texto são propostas por André Duarte em *O pensamento a sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*, São Paulo: Paz e Terra, 2000. p.57

semelhantes. Ao atingir o completo estágio de ausência de relações, faz-se acompanhar pela sensação de se estar em um mundo ao qual não mais se pertence, a sensação de se estar abandonado por todos, de “não estar protegido pela visibilidade humana própria ao mundo comum” (OT, p. 527/AGUIAR, 2008, p.84).

A perda da relação com o outro é seguida pela perda do próprio mundo, enquanto realidade confirmada pela interação intersubjetiva dos seres humanos que habitam a terra. A presença do outro no mundo é condição para que a realidade que eu apreendo através dos meus sentidos, não seja estranha à própria realidade do mundo. Em particular, é pela existência de um *sensu comum* que o mundo emerge enquanto construção conjunta e diversa de percepções do real, e o mundo só permanece intacto na medida em que essa pluralidade não é extinguida.

Até mesmo a experiência do mundo, que nos é dado material e sensorialmente, depende do nosso contato com os outros homens, do nosso *sensu comum* que regula e controla todos os outros sentidos, sem o qual cada um de nós permaneceria enclausurado em sua própria particularidade de dados sensoriais, que, em si mesmos são traiçoeiros e indignos de fé. Somente porque a terra é habitada, não por um homem, mas por homens no plural, podemos confiar em nossa experiência sensorial imediata (OT, p. 528).

A perda do *sensu comum* é consequência direta da maneira como os regimes totalitários articulam a eliminação do real em detrimento da lógica dedutiva edificadora da ficção. Pelo simples fato de privar os seres humanos de experienciar a realidade em sua dimensão intersubjetiva, os regimes totalitários asseguram que o ato de *pensar* será nutrido apenas pela sua própria capacidade de desenvolver raciocínios lógicos, a qual permanece entre os seres humanos ainda que o mundo real e todas as relações nele estabelecidas lhes tenham sido furtadas.

Não apenas a realidade padece de um processo de *desrealização* com a destruição das relações humanas que sustentam sua inteligibilidade, como também o processo compulsório da dedução lógica *destitui* o pensamento da livre capacidade de desdobrar-se sobre o real e buscar significados para nossas experiências no mundo, sem que já não tenham sido preestabelecidos. O pensamento, privado de se nutrir da experiência do real, tem como único recurso gerar a si próprio, o que coincide com os métodos de demonstração implicados pela lógica totalitária que, ao assumir uma premissa axiomática, arquiteta um “processo de argumentação inteiramente a salvo de qualquer experiência ulterior”(OT, p.523). O afastamento do pensamento da experiência da realidade é fundamental para a reflexão proposta nesta dissertação. A partir deste momento, começaremos a traçar uma linha própria

de interpretação do texto de Hannah Arendt sob a perspectiva do *pensar*. A reflexão sobre o totalitarismo é o pano de fundo sobre o qual Arendt pontua a experiência do real como condição necessária para que o pensamento engendre processos autônomos de significação, contrapondo-se à tradição do pensamento filosófico, que encontra suas bases justamente no afastamento do mundo como premissa primordial para o exercício do pensar. Todavia, conservar a conexão com o mundo enquanto realidade compartilhada, sem, no entanto, abdicar da experiência da solidão do pensamento, demandará de Arendt refletir sobre os limites de “deslocamento” do pensador entre essas duas esferas. Até onde é necessário estar no mundo e, até onde é permitido se afastar do mundo para pensá-lo?

Para Arendt, o ato de pensar corresponde à necessidade de *estar só*, a qual se diferencia da experiência da desolação, uma vez que a solidão permite iniciar o diálogo interno do eu consigo mesmo, próprio do pensamento. “Quando estou só, estou comigo mesmo, em companhia do meu próprio eu, eu sou, portanto, *dois-em-um*, enquanto na desolação sou literalmente apenas um, abandonado por todos os outros” (OT, p.528). Arendt destaca que mesmo na solidão do pensamento, o elo que o *eu pensante* estabeleceu com o mundo a partir da sua relação com os outros seres humanos é preservado e necessário para que o diálogo do pensamento aconteça, visto que qualquer pensamento tem na experiência a sua gênese. A partir do momento em que se perde o recurso ao diálogo interno do pensamento, que é a maneira de salvaguardar a companhia de si próprio na ausência dos outros, “perde-se ao mesmo tempo, o eu e o mundo, a capacidade de pensar e de sentir”(OT, p.529).

Assim sendo, não apenas toda realidade que circunda os indivíduos, mas a própria identidade de cada um, fica atrelada à coerção interna da lógica totalitária, uma vez que todos os relacionamentos humanos deixaram de existir em sua espontaneidade. Nos termos de Arendt, ao contrário, a *identidade*, enquanto aquela que permite o indivíduo “falar com a voz única de pessoa impermutável” (OT, p.529), só poder ser confirmada porque a presença do outro no mundo recupera-nos da dualidade do pensamento silencioso e nos faz ser um novamente. Essa identidade, como representação da transformação da mera condição biológica do indivíduo em um “homem”, sempre desafiará regimes totalitários que, diferentemente de outras formas de governo pautadas por interesses nacionais ou acúmulo de riqueza e poder, pretendem *transformar* a própria natureza humana.

O desenraizamento, a desnacionalização e o fato de não pertencer ao mundo comum, a superfluidade das massas, tornam os homens meros animais laborans, cuja vida se resume à atividade de mero ser natural, visando apenas a

reproduzir-se como ser vivo. O totalitarismo quer dos homens a vida biológica, nada mais. A identidade é apenas natural. Nesse estado de solidão¹⁵, o animal laborans mostra-se incapaz de estabelecer uma relação humana para confirmar a própria identidade. Torna-se, desse modo, vulnerável e agarra-se a identificações fictícias como última possibilidade de sobrevivência da identidade. O outro já não é condição da constituição, realização e reconhecimento da identidade. (...) Sua solidão congênita, seu deserto, torna-se um campo fértil para a disseminação e propaganda das identidades fictícias, raciais, étnicas, abstratas etc. A nulidade experimentada na solidão é substituída pela força de pertencer ontologicamente a uma entidade superior. É daí que vem a força do totalitarismo (AGUIAR, 1999, p.85/2008, p.5).

Reclusas em seu isolamento, as massas perdem a confiança na realidade do mundo e em si mesmas, acabam por vivenciar a experiência da desolação como um estado quase impossível de se superar, uma vez que os riscos que se apresentam à simples negação da primeira premissa que sustenta toda a lógica de suas vidas, parecem ser altos demais para serem colocados à prova. Vimos assim, desde *Origens do Totalitarismo*, que o colapso do mundo em toda sua extensão política, legal e de realidade compartilhada enfraqueceu as potencialidades do pensar. O abismo entre o real e o fictício operacionalizado pelo terror e preenchido pela lógica totalitária, acabou por dismantelar a condição primordial para o pensar, qual seja, a experiência do mundo. No nível da sociedade, esse abismo é o efeito do endurecimento do isolamento dos indivíduos e da regulação de toda e qualquer relação que ele venha a estabelecer com os outros ou consigo mesmo. Mas é nos campos de concentração que esse abismo ganha proporções inimagináveis como um “mundo em suspenso”, inalcançável pela nossa capacidade de compreensão. A reflexão de Arendt sobre o conceito de *desolação* está profundamente ligada a esses locais de “fabricação da morte”, onde se viu a destruição da natureza humana a partir de condições cientificamente controladas.

1.3 A natureza “não natural” dos seres humanos e os campos de concentração

A apropriação de todas as esferas da vida do ser humano e a eliminação da realidade que perturba a ficção totalitária ditaram o ritmo do cumprimento da lei do movimento na

¹⁵ O termo *solidão* utilizado aqui por Odílio Aguiar se refere ao termo *desolação* utilizado por nós nesta dissertação. Aguiar está chamando atenção para o momento em que o homem deixa de poder “acrescentar algo de si próprio ao mundo” não sendo mais reconhecido como indivíduo político, que age e contribui para a construção e percepção do mundo como realidade comum. A ruptura das relações com o outro e com o mundo, promove, da mesma forma, a ruptura consigo mesmo enquanto *eu* que se “constrói” a partir dessas relações. As fronteiras impostas à experiência do pensamento limitam a busca do indivíduo pelo significado das coisas, o que o leva a assumir a condição de *animal laborans* como única e verdadeira e, aparentemente, destituída de opressão. O totalitarismo foi capaz de destruir os canais que pudessem levar o indivíduo a estabelecer qualquer tipo de relação que não fosse com o próprio sistema, mostrando ser a única opção para aqueles que se encontravam em completo estágio de solidão, sem a companhia dos outros, sem a companhia de si mesmo como parceiro do pensamento.

terra, operacionalizado pela “revolução permanente bolchevista” e pela “seleção racial sem limites nazista” (OT, p.440-1). *Raça e classe social* determinaram a superfluidade de indivíduos que estiveram expostos a experimentos de dominação nunca antes testados por um regime político. Os riscos de se reduzir a identidade de qualquer indivíduo a um único denominador ecoam nas palavras de Arendt ao longo de *Origens do totalitarismo*.

Na sua análise do antissemitismo, Arendt crítica a posição dos judeus assimilados que definiram sua “judaicidade” (*Jewishness*) em termos biológicos ou psicológicos como uma “qualidade inata”, atributos psicológicos, como um conjunto de qualidades naturais e não como engajamento político ou religioso, contribuindo involuntariamente para o antissemitismo assassínio que acabara por aniquilá-los (ORTEGA, p.80).

A *judaicidade* dos judeus era julgada com status de crime considerando-se critérios de natureza biológica. Este foi um julgamento que não oferecia nenhuma opção de defesa diante da posição na qual estavam sendo acusados e dos parâmetros a partir dos quais decretava-se a pena. A questão da judaicidade tornou-se uma questão política por excelência, na qual a execução da pena sobre a “raça” era prevista por lei. “Os judeus conseguiram escapar do judaísmo por meio da conversão, da judaicidade não havia escapatória” (OT, p.71).

Do mesmo modo, quando escreve sobre o imperialismo Arendt analisa o encontro do homem europeu com o “outro” africano como o encontro do *homem* com a *natureza* em sua condição biológica natural, sobre a qual se estabelece uma relação de dominação e exploração de seus recursos, e não uma relação social. Vistos em sua *humanidade nua*, carente de uma realidade especificamente humana comum aos olhos europeus, os africanos foram massacrados sem, no entanto, serem considerados vítimas de crimes contra a humanidade ou serem seus agressores considerados assassinos¹⁶. Em ambos os casos, o racismo fez com que o Estado resignificasse o exercício do poder, que não mais se dava no nível social jurídico, mas no nível biológico, quando o Estado deixa de ser a instituição que preserva e garante o cumprimento dos direitos dos seres humanos e passa a decidir apenas sobre a permanência ou eliminação da vida.

¹⁶ Francisco Ortega em seu texto *Racismo e Biopolítica* assinala que Arendt é contrária à tese de *causalidade histórica* que envolve a experiência racista imperialista, o pensamento de raça europeu e o racismo nazista, em detrimento de uma interpretação do totalitarismo não como um evento inevitável, mas como contingente; o que lhe permitiria “poder reclamar o status de responsabilidade individual dos indivíduos pelo mundo em que eles vivem”. Ortega defende que a existência de uma continuidade histórica entre o pensamento de raça e a experiência nazista, não significa destituir a responsabilidade dos indivíduos ou tampouco transformar elementos em causas e defender algum tipo de “essência metafísica supra-histórica que determina, a priori, o sentido dos acontecimentos. Significa antes, dizer que a compreensão do racismo nazista não pode abdicar de reconhecer os elementos históricos anteriores como presentes na constituição da sua forma presente nos regimes totalitários de governo (ORTEGA, p.74).

No caso do stalinismo não foi diferente quando a identificação enquanto pertencente a uma classe social específica precedeu a eliminação dos indivíduos. Arendt aponta que a estratificação social produzida pelo governo de Lênin era uma barreira para as pretensões totalitárias de Stalin. Diferentemente de Hitler, que herdou uma sociedade atomizada na Alemanha como consequência de processos históricos, Stalin precisou aplicar um método de atomização artificial na sociedade russa a fim de homogenizá-la como uma grande massa supérflua, destituída de qualquer identificação social que lhes garantisse um lugar privilegiado na história. Assim, a eliminação dos camponeses, da classe média, dos operários e até mesmo dos membros do partido¹⁷ não significava cometer crimes contra “homens”, pois os elementos que lhes agregavam “humanidade” já haviam sido diluídos em uma identidade social generalizada. Antes, tratava-se do cumprimento da lei da história que exterminava classes sociais *agonizantes* como processo inerente à perpetuação de uma classe mais *progressista*.

A superfluidade dos indivíduos que expostos em sua condição racial ou social em nada podiam resistir à fúria avassaladora da lei da natureza ou da história, permitiu que os regimes totalitários assumissem que o domínio total dos seres humanos não era apenas uma “ideia”, mas uma realidade concebível. Através dos campos de concentração, o mundo soube que a mais perversa *imaginação* humana nunca foi realmente capaz de nos alertar para as mais cruéis situações que os seres humanos viriam a enfrentar neste mundo. Sob condições “cientificamente controladas”, os regimes totalitários instauraram a crença de que “tudo é possível” e revelaram que a destruição de qualquer traço de espontaneidade humana deixava no mundo não mais do que um corpo moribundo.

O domínio total, que procura sistematizar a infinita pluralidade e diferenciação dos seres humanos como se toda a humanidade fosse apenas um indivíduo, só é possível quando toda e qualquer pessoa seja reduzida à mera identidade de reações. Os campos destinam-se não apenas a exterminar pessoas e degradar seres humanos, mas também à chocante experiência da eliminação, em condições cientificamente controladas, da própria espontaneidade como expressão da conduta humana e da transformação da personalidade humana numa simples coisa, em algo que nem mesmo os animais são (OT, p.488-9).

Arendt sublinha o caráter irreal da vida nos campos de concentração: os prisioneiros, uma vez inseridos num universo desprovido de qualquer significado aparente, veem destruída a crença na veracidade de suas experiências, premissa sobre a qual se assenta o sentimento de estar ainda vivo. “Tentamos compreender psicologicamente a conduta dos presos dos campos

¹⁷ Arendt menciona que nem mesmo a burocracia partidária ou os membros do partido se eximiram de ver seus status sociais e jurídicos reduzidos aos mesmos da classe operária, visto que a liquidação de figuras do mais alto escalão da polícia secreta deixava claro, assim como no regime nazista, que nenhum grupo poderia gozar de privilégios ou compartilhar da autoridade e poder do líder totalitário (OT, p.371).

de concentração e dos homens da SS, quando o que é preciso compreender é que a psique humana pode ser destruída mesmo sem a destruição física do homem” (OT, p.491). Os campos de concentração parecem sustentar-se numa dimensão própria, numa realidade que se situa para além da compreensão humana, que só consegue lidar com categorias de vida e morte. Nem mesmo a morte nos parece um mistério tão incompreensível quando ela determina de forma objetiva o fim da vida neste mundo pela degeneração do nosso corpo. Se pelo corpo nos fazemos presentes no mundo, não é por meio dele que aqui prolongamos a nossa existência. A destruição da psique humana levada a cabo nos campos de concentração circunscreve de forma absurda a permanência de corpos inanimados no mundo, cuja “mesma identidade de reações” serve à louca verificação de que a natureza humana não pode ser transformada, mas apenas destruída (OT, p.510). Ainda mais “absurdo” é pensar que essa mesma psique, como diz Arendt, “ressuscita” dos mortos de forma inalterada quando o mundo lhe é devolvido; o que nos levaria a questionar para onde se recolhe essa identidade cuja manifestação no mundo é negada temporariamente?

Suspenso do mundo dos vivos, ainda que fosse dada ao indivíduo a possibilidade de se refugiar na solidão do pensamento, essa não lhe seria reconfortante, uma vez que no lugar da memória de um mundo particular o terror fá-lo-ia rememorar a dor de mais um dia em que a morte se impõe como a realidade mais próxima de lhe atingir. Abster-se de si mesmo e do mundo soa mais como um alívio possível do que como um ato de covardia. Nesse estágio, ainda que rodeado por inúmeras pessoas, a presença do outro no campo não mais lhe confirma a identidade perdida, mas apenas a sua própria miséria humana.

Todos diziam uns aos outros que os russos chegariam em breve, que chegariam já; todos os proclamavam, todos estavam certos disso, mas ninguém conseguia aceitá-lo tranquilamente em seu íntimo. Porque nos campos perde-se o hábito da esperança e até a confiança no próprio raciocínio. No campo, pensar não serve para nada, porque os fatos acontecem, em geral de maneira incompreensível; pensar é, também, um mal porque conserva viva a sensibilidade que é fonte de dor, enquanto uma clemente lei natural embota essa sensibilidade quando o sofrimento passa de certo limite (LEVI, 1988, p. 172-3).

Por sermos “todos tentados a explicar o intrinsecamente inacreditável por meio de racionalização”(OT, p.490), a absurda realidade inaugurada nos campos de concentração desafia o entendimento, não apenas daqueles que hoje tentam, através das mais diversas fontes de informação, recriar mentalmente a materialização do terror totalitário; mas desafiava igualmente aqueles que naquela realidade estavam inseridos. Se humanizamos o mundo somente à medida que somos capazes de elaborar um discurso sobre ele, a ausência de

palavras nos impede de reconhecer uma realidade que seja comum a todos nós¹⁸. Destarte os relatos do sofrimento físico sofrido pelos prisioneiros nos campos de concentração parecem-nos impossíveis transmitir a real proporção da “realidade” na qual estavam inseridos.

Assim como nossa fome não é apenas sensação de quem deixou de almoçar, nossa maneira de termos frio merecia uma denominação específica. Dizemos “fome”, dizemos “cansaço”, “medo” e “dor”, dizemos “inverno”, mas trata-se de outras coisas. Aquelas são palavras livres, criadas, usadas por homens livres que viviam, entre alegrias e tristezas, em suas casas (LEVI, p.125).

A desintegração física e psíquica dos prisioneiros dos campos de concentração segue, segundo Arendt, etapas bem definidas, que gradativamente fazem desaparecer até o mais ínfimo resquício de existência do ser humano na terra antes do seu extermínio final. A primeira etapa, a morte da *pessoa jurídica*, inicia o processo através da eliminação de todos os direitos civis com a destituição da nacionalidade dos cidadãos. Apátridas em seu próprio país, os indivíduos deixam de ter o aparato jurídico do Estado como proteção, pois este passa a tê-los como inimigos que legitimam a sua retirada da sociedade de forma súbita e arbitrária, e o seu confinamento em campos de concentração¹⁹. As deportações em massa para os campos sinalizam, desde os apinhados vagões, que a viagem não permite transportar nenhum tipo de bagagem. Fica para trás um ser humano cuja identidade social cairá no limbo do esquecimento como se nunca tivesse existido; entra no campo apenas um corpo, sem passado, sem laços afetivos, sem anuência de uma vida anterior, que viverá cada dia entre o limite do humano e inumado. A sua presença no mundo é reduzida, temporariamente, à categoria de prisioneiro que lhe foi imputada dentro do campo de concentração, a qual, em pouco tempo, lhe fará perceber a brevidade do seu fim. Na “fábrica de cadáveres” dos campos de

¹⁸ Este é um dos elementos que faz com que Hannah Arendt argumente que o conteúdo dos relatos dos sobreviventes dos campos de concentração está sempre sujeito a suspeitas. À medida que os regimes totalitários nos revelam uma nova forma de governar, parecem, ao mesmo tempo, nos desafiar a encontrar um novo vocabulário ou mesmo ressignificar as palavras que estamos acostumados a utilizar para interpretar as experiências políticas no mundo. “Existem numerosos relatos de sobreviventes. Quanto mais autênticos, menos procuram transmitir coisas que escapam à compreensão e a experiência humana – ou seja, sofrimentos que transformam homens em animais que não se queixam (...) Qualquer pessoa que fale ou escreva sobre os campos de concentração é tida como suspeita; e se o autor do relato voltou resolutamente ao mundo dos vivos, ele mesmo é vítima de dúvidas quanto a sua própria veracidade, como se pudesse haver confundido um pesadelo com a realidade” (OT, p.489).

¹⁹ Na Alemanha nazista, a partir de 1933, há uma sucessão de leis e decretos que aos poucos vão destruindo essa identidade social de certas “categorias” de cidadãos, sendo a sua maioria de judeus. A promulgação das *Leis de Nuremberg*, de 1935, principalmente a *Lei de Cidadania do Reich*, previa a destituição da cidadania alemã de todas as pessoas que, mesmo não se declarando judeus, tinham mais do que dois avós judeus. A inexistência de uma base cientificamente válida para definir os judeus como uma raça levaram os legisladores nazistas a buscarem na genealogia familiar uma forma de definir o que eles denominavam “raça judaica”. Como já citado em nota anterior, os alemães categorizaram de forma política a “judaicidade” dos judeus, de modo a poder eliminá-los dentro de um sistema “legal” reconhecido pelo Estado.

concentração extinguem-se indivíduos cujas vidas deixaram de ter um valor significativo para o mundo, a ponto de serem por si mesmas insuficientes para reclamarem o direito de permanecer no mundo.

Em *Origens do Totalitarismo*, Arendt faz duras críticas aos *Direitos do Homem* e a sua ineficiência em proteger pessoas revestidas apenas da “abstrata nudez de ser unicamente humano” (OT, p.408). O caráter inalienável dos direitos do homem sucumbe à ausência de um Estado que garanta tais direitos. A perda dos direitos civis leva automaticamente à perda de direitos humanos, e a perda dos direitos humanos não se resume exclusivamente à perda da proteção do Estado, mas à perda da “propriedade”, à perda de toda textura social na qual os seres humanos nascem e na qual criam para si um lugar peculiar no mundo. Como já mencionado, no pensamento de Hannah Arendt essa *perda do mundo* está intimamente ligada à destruição da identidade social e jurídica dos seres humanos, garantida por leis exercidas dentro de um determinado sistema de governo. Todo indivíduo, diz Arendt, ao perder o seu lugar “legal” no mundo, perde não o seu direito de pensar, mas o direito de fazer com que sua opinião seja ouvida; não a sua liberdade de movimentar-se, mas a sua capacidade de ação, de trazer a novidade ao mundo; sua presença no mundo é supérflua e de desinteresse para qualquer instituição que possa “reclamá-lo”. A perda dos direitos humanos por si só não equivale à perda da dignidade humana, mas à *perda da comunidade*, à perda da condição política que equivale à expulsão do ser humano da própria humanidade, uma vez que, ao que parece, o direito de cada indivíduo de pertencer à humanidade só pode ser garantido pelo próprio “homem”(OT, p. 397-405).

O segundo passo na criação de “seres inanimados” prossegue com a destruição da *pessoa moral* do indivíduo, quando a iminência da morte faz desaparecer a solidariedade entre os seres humanos. Ao descobrirem que o juízo final proclamado nos campos não é orientado pelo usual princípio de justiça, que condena o mal e exalta o bem, o ser humano se vê despido de qualquer moralidade que o leve a colocar em questão a natureza dos seus próprios atos diante do outro. “Muitíssimos foram os meios que imaginamos para não morrer. Cada um implicava uma luta extenuante de cada um contra todos. A não ser por grandes golpes de sorte, era praticamente impossível sobreviver sem renunciar a nada de seu próprio mundo moral” (LEVI, p.93). Segundo Arendt, foi a primeira vez na história que o mundo impossibilitou o martírio, pois a própria morte pressupõe encerrar uma história de devoção e sofrimento do mártir. Nos campos de concentração padeciam apenas corpos vazios, cujas histórias já haviam sido reduzidas a simples algarismos. “Quando não há testemunhas, não há testemunho” (OT, p.502). Os campos destroem as esferas do bem e de mal, bem como as

categorias de vítima e assassino, ao estenderem as atividades de administração e execução aos prisioneiros dos campos numa ação definitiva para destruir qualquer resquício de dignidade humana. Nos campos, as escolhas morais se reduzem à cruel opção de “matar ou matar” eliminando a possibilidade de se cumprir o mandamento cristão “Não matarás” ou, como no caso dos campos soviéticos, “Não emitirás falso testemunho.”

Arendt observa que não apenas os códigos penais como as próprias convicções ocidentais para a vida em comum estiveram sempre amparados nestes mandamentos, donde a sua conclusão de que o fenômeno totalitário implicou a “ruptura de toda a estrutura da moralidade, de todo o corpo de mandamentos e proibições que tinham tradicionalmente trazido e incorporado as ideias fundamentais de liberdade e justiça em termos de relações sociais e instituições políticas (DUARTE,2000, p.70/EU,1994, p.328).

Destruída a *pessoa jurídica* e a *pessoal moral*, restava apenas a *individualidade* de cada ser humano como forma própria de diferenciá-lo dentre os seus semelhantes. Os métodos de tortura executados sobre os corpos dos indivíduos nos campos de concentração implicavam a destruição da própria convicção de que ali subsistia ainda uma “pessoa”.

Os russos já podem vir: já não há homens fortes entre nós, o último pende por cima das nossas cabeças e, para os outros, poucas laçadas de corda bastaram. Os russos podem vir: só encontrarão a nós, domados, apagados, já merecedores da morte iminente que nos espera. Destruir o homem é difícil, quase tanto como criá-lo: custou, levou tempo, mas vocês, alemães conseguiram. Aqui estamos, dóceis sob o seu olhar; de nós vocês não tem mais nada a temer. Nem atos de revolta, nem palavras de desafio, nem um olhar de julgamento (LEVI, p. 152).

A perseguição e destruição da mais ínfima manifestação da espontaneidade humana é o recurso definitivo para que os regimes totalitários consigam “fabricar” seres de reações previsíveis, cuja *resistência* não mais se configurava como condição possível no mundo. A destruição da individualidade do ser humano é a destruição do próprio recurso à espontaneidade no mundo, pois ela se coloca como obstáculo fundamental diante do poder ilimitado dos regimes totalitários. Arendt ressalta que os limites de resistência aos quais os seres humanos foram submetidos nos campos de concentração, ao contrário de atestarem a possibilidade de transformar a natureza humana, corroboraram com o fato de sua destruição. A crítica arendtiana é direcionada à concepção de “natureza humana” tal como formulada pela tradição ocidental em seu caráter imutável através dos tempos. O animal humano dos campos de concentração não conserva em si o caráter artificial da natureza do homem, ao qual Arendt se refere em seus escritos (OT, p.506). A artificialidade do “homem” é própria dos elementos que legitimam a sua presença no mundo, tais como “a legalidade, a cidadania, o respeito à

pluralidade humana e a posse de um lugar próprio e de uma ocupação social, sem os quais não subsiste a dignidade da existência humana”(DUARTE,2000, p.71). À medida que esses elementos são dissipados pelos regimes totalitários o homem perde a sua “humanidade”, restando-lhe apenas lutar para conservar a sua condição de animal humano na terra. “Não é humana a experiência de quem viveu dias nos quais o homem foi apenas uma coisa ante os olhos de outro homem”(LEVI, p.173).

O totalitarismo desafia o nosso bom senso ao inserir no mundo práticas políticas aparentemente destituídas de qualquer princípio utilitário. No entanto, é justamente sobre a eliminação de todo “senso” no mundo que se edifica a lógica totalitária, geradora de um “supersentido ideológico” compreensível apenas para aqueles indivíduos isolados em sua própria psique, cuja humanidade e mundaneidade lhes faltam (OT, p.507/TS, 1998, p.30). O supersentido fruto da ideologia totalitária determina a base coerente de um mundo habitado apenas por seres de reações totalmente previsíveis, seres que só podem ser “fabricados” nos campos de concentração e sobre os quais o poder totalitário é conservado. Nenhuma forma de regime político que almeja preservar-se no poder sob a óptica da coerência ideológica “pode suportar a imprevisibilidade que advém do fato de que os homens são criativos, de que podem conduzir algo novo que ninguém jamais previu” (OT, p.510).

Na tentativa de fazer a realidade conformar-se com a ideologia e provar que “tudo é possível”, os regimes totalitários desafiaram a suficiência dos conceitos e padrões políticos e morais sobre os quais se assentam a tradição do pensamento ocidental, levando a instauração daquilo que Arendt vai chamar em *Origens do Totalitarismo* de “mal radical”.

Ao tornar-se possível, o impossível passou a ser o *mal absoluto*, impunível e imperdoável, que já não podia ser compreendido nem explicado pelos motivos malignos do egoísmo, da ganância, da cobiça, do ressentimento, do desejo do poder e da covardia; e que, portanto, a ira não podia vingar, o amor não podia suportar, a amizade não podia perdoar. Do mesmo modo como as vítimas das fábricas de morte ou nos poços do esquecimento já não são “humanas” aos olhos de seus carrascos, também essa novíssima espécie de criminosos situa-se além dos limites da própria solidariedade do pecado humano (OT, p.510).

A certeza de que os regimes totalitários inscreveram no mundo uma versão inédita do mal em sua versão política, traduz para Arendt a maneira como o “mal absoluto” ou “mal radical” desafiam nossa capacidade de pensá-lo segundo critérios que, de algum modo, revelem alguma motivação que seja compreensível à nossa razão.

É inerente a toda nossa tradição filosófica que não possamos conceber um “mal radical”, e isso se aplica tanto à teologia cristã, que concedeu ao próprio Diabo uma origem celestial, como a Kant, o único filósofo que, pela denominação que lhe deu, ao menos deve ter suspeitado que esse mal existia, embora logo o racionalizasse no conceito de um “rancor pervertido” que podia ser explicado por motivos compreensíveis. Assim, não temos onde buscar apoio para compreender um fenômeno que, não obstante, nos confronta com sua realidade avassaladora e rompe com todos os parâmetros que conhecemos. Apenas uma coisa parece discernível: podemos dizer que esse mal radical surgiu em relação a um sistema no qual todos os homens se tornaram igualmente supérfluos (OT, p. 510).

A derrota dos regimes totalitários não significou a eliminação do “mal radical” no mundo; ao contrário, as soluções totalitárias se colocarão como recurso possível “sempre que pareça impossível aliviar a miséria política, social ou econômica de um modo digno do homem” (OT, p.511). Os processos de “desumanização” que alcançaram seu ápice nos campos de concentração não estão restritos àqueles espaços onde o horror foi escrito com o extermínio de milhares de pessoas, mas estão implícitos na condição de milhares de seres humanos que vivem em mundos particulares onde, submersos em sua condição de *desolação* e *desenraizamento*, são assim incapazes de iniciar algo novo no mundo com seus próprios recursos.

A restauração do “mundo” enquanto espaço público comum edificado pela pluralidade humana e abrigo de suas relações, ações e discursos, é a base daquilo que poderíamos chamar de “projeto teórico arendtiano”. *Origens do Totalitarismo* é um retrato autêntico de como os regimes totalitários esfacelaram o mundo e, ao mesmo tempo, nos legaram uma herança que permanecerá sempre um obstáculo na reconstrução do mesmo. Se a perda do próprio eu é acompanhada da perda da representação do mundo em mim, é também notório dizer que, para Arendt, a preservação do mundo fora de mim conecta-se, de alguma maneira, à preservação do mundo dentro de mim no diálogo sem som do pensamento. Como diz Rodrigo Alves: “Arendt quer demonstrar que o homem só consegue pertencer plenamente ao mundo no qual se engaja ativamente se aquilo que acontece com ele, se aquilo que ele sofre e faz, possui algum significado elaborado pelo pensamento ou pela compreensão”(ALVES, p.157). Nesse sentido, a experiência do “pensador” agrega-lhe *autonomia* enquanto sujeito que pensa um mundo que não lhe é indiferente, que, ao contrário, é fruto da sua percepção particular compartilhada e confirmada pelos outros no espaço público. Frente ao grande isolamento social vivido nas sociedades contemporâneas, o pensamento perde a sua força enquanto “construção conjunta” com os outros e consigo mesmo, e expõe-se a ser substituído pelo raciocínio lógico. “A solidão organizada, diz Arendt, é consideravelmente mais perigosa que a

impotência organizada de todos os que são dominados pela vontade tirânica e arbitrária de um só homem” (OT, p.531). O pensamento em *Origens do Totalitarismo* ganha status de “resistência” como recurso capaz de manter um *elo* com o mundo real em sua diversidade e mutabilidade, ao invés de aceitá-lo como construção autoevidente a partir de uma premissa irrefutável. A criação de um *mundo fantasma* operacionalizado em todas as suas variáveis fez dos campos de concentração a condição ideal para romper com esse elo e inviabilizar o recurso ao pensamento. Se pensar é reconstruir em si a pluralidade do mundo, nos campos de concentração não havia “material” para continuar a obra, restando apenas a estrutura já trazida com o prisioneiro e que, com o passar dos dias, era corroída pela brutalidade de novos ataques. A urgência em manter-se vivo sobrepunha-se à necessidade de conservar qualquer resquício de “individualidade”. Porém, sendo o “homem” um ser de tantos recursos, os campos de concentração provaram ser necessário adotar medidas extremas para eliminar a humanidade do ser humano, qualidade que é “a mais difícil de destruir e, quando destruída, a mais fácil de restaurar” (OT, p.504).

A restauração dessa identidade passa não apenas pelo resgate do espaço público onde os seres humanos aparecem uns aos outros e confirmam a sua unicidade, mas também pelo resgate do diálogo silencioso do dois-em-um, que devolve ao indivíduo o recurso à sua pluralidade. Ainda que os regimes totalitários, através dos campos de concentração, tenham produzido algo que os seres humanos nunca realmente chegaram a assimilar (DP, 2002, p.135), tentar compreendê-los foi a maneira pela qual Hannah Arendt conseguiu manter-se conectada a um mundo que durante o início do século XX, sofreu profundas e dolorosas transformações. Seus escritos do pós-guerra revelam o grande esforço em continuar a tecer essa conexão com os principais eventos políticos da sua época, de forma a conservar sua própria “humanidade”; o que a levou cada vez mais a tentar traduzir a relevância do papel da experiência do mundo para o pensamento.

1.4 O fim da tradição e a lacuna entre o passado e o futuro

Já é notável até aqui que, de forma geral, a relação que Arendt estabelece com os problemas políticos aos quais elas se propõe a pensar dá-se a partir do pressuposto da *ruptura* da tradição. Há de se pontuar desde já que *fim da tradição* e *ruptura da tradição* são coisas distintas no pensamento de Arendt. A primeira tem a ver com os escritos de Marx, cuja anunciação já se dava com Kierkegaard e Nietzsche, tema tratado por Arendt em seu livro

*Entre o Passado e o Futuro*²⁰. A segunda tem a ver com a ascensão dos regimes totalitários ao poder, como bem colocou Daiane Eccel:

No primeiro caso, parece se tratar de um movimento interno da própria tradição e no segundo, um movimento externo a ela, a saber, algo contingencial da modernidade de forma que não é completamente possível pressupor uma relação clara ou direta de causa e efeito entre o fim da tradição e a ascensão dos movimentos totalitários. Isso significa afirmar que os regimes totalitários não surgiram porque a tradição chegou ao seu fim, já que é crucial lembrar o diagnóstico arendtiano de que o totalitarismo tem suas causas na própria modernidade e não fora dela, ou seja, não em uma continuidade ou interrupção da tradição. Diferentemente disso, significa que o fio da tradição foi rompido em razão dos movimentos totalitários (ECCEL, 2018, p.272)

Para Arendt o *fim* da tradição implica no esvaziamento das bases conceituais dadas pela tradição do pensamento político e filosófico. Não há mais, por parte de Arendt, qualquer eleição de um cânone rígido guardado na tradição que possa servir de aporte à investigação e reflexão acerca do nosso tempo. Esse “pensar sem apoios” arendtiano não ignora aquilo que foi construído pela tradição, mas diz respeito à perda da sua autoridade e coerência em nos fornecer fundamentos seguros, segundo os quais seja possível nos orientarmos na determinação daquilo que seja certo ou errado, de pensar novos problemas. Arendt constatou que as ferramentas que a tradição ofereceu durante anos para pensar a política já não cumpriam mais seu papel diante de um século assombrado pela violência, como atesta ao dizer: “Duas guerras mundiais em uma geração, separadas por uma série ininterrupta de guerras locais e revoluções, seguidas de nenhum tratado de paz para os vencidos e de nenhuma trégua para os vencedores”(OT, p.11). O que nos resta agora são apenas:

²⁰ Em *Entre o Passado e o Futuro*, Arendt destaca que já no século XIX três grandes pensadores anteciparam o fenômeno do *fim da tradição* no plano do pensamento intelectual. Soren Kierkegaard (1813-55), Friedrich Nietzsche (1844-1900) e Karl Marx (1818-83) situam-se no fim da tradição antes da ruptura total, com os regimes totalitários no século XX. No entanto, é notável que Friedrich Hegel (1770-1831) tenha sido o primeiro a vislumbrar o desdobramento da história mundial numa unidade dialética, minando a autoridade de todas as tradições e sustentando a sua posição apenas no fio da própria continuidade histórica. Kierkegaard, Marx e Nietzsche radicalizaram a concepção de história de Hegel, questionando a tradicional hierarquia conceitual que dominara a filosofia ocidental desde Platão, e que Hegel dera ainda por assegurada. Kierkegaard estabelece uma inversão da relação tradicional entre razão e fé ao “saltar da dúvida para a crença”, na tentativa de afirmar a dignidade da fé contra a razão e o raciocínio modernos; Marx “salta da teoria para a ação”, da contemplação para o trabalho, transportando as teorias da dialética para a ação e reafirmando a dignidade da ação humana contra a contemplação e a relativização histórica moderna; e Nietzsche “salta do reino transcendente para a sensualidade da vida” procedendo ao que ele chamava de “transvaloração dos valores”, reiterando a dignidade da vida humana contra a impotência do homem moderno. Como diz Arendt, “Kierkegaard, Nietzsche e Marx são para nós como marcos indicativos de um passado que perdeu a sua autoridade. Foram eles os primeiros a ousar pensar sem a orientação de nenhuma autoridade, de qualquer espécie que fosse”(EPF, 2016, p. 55-58).

Fragmentos de conceitos e de experiências de pensamento, os quais não mais podem ser rejuntados e recompostos de maneira a formar um todo coerente, embora tais fragmentos constituam o único material com o qual ainda podemos continuar a pensar, promovendo um contínuo ajuste de contas entre passado e presente (DUARTE, 2013, p.43).

Assim, ao assumir o diagnóstico do fim da tradição Arendt se viu na posição de começar a pensar o fenômeno totalitário a partir de si mesma, estabelecendo um diálogo crítico com nada mais que uma infundável fonte de textos e conceitos, de forma que a reinterpretação ou desconstrução dos mesmos pudesse nos dar alguma pista de como melhor compreender as questões políticas do nosso tempo. Nisso reside também o fato de que ainda que a própria relação de Arendt com a tradição do pensamento ocidental tenha sido rompida com o advento do totalitarismo, ela própria só possui as categorias tradicionais para repensá-lo ou compreendê-lo. Isso se dá, por exemplo, conforme já citamos nesta dissertação, quando Arendt recorre à Montesquieu e seu modo de entender as formas de governo a partir das categorias de *natureza* e *princípio de ação*, para identificar nos regimes totalitários elementos nunca antes visto na política.

Poderíamos dizer que há em Arendt uma certa ideia de *conservação* da tradição que se dá por meio da *memória*, aquilo que foi oferecido ao longo da história, sempre tendo em conta, evidentemente, que, conservada ou não, o fio que nos ligou a ela já foi rompido, e essa situação é irremediável. Essa ideia de *conservação* ou *preservação* da tradição em Arendt não pode ser dada em termos de tradicionalismo ou conservadorismo, mas como uma ideia que se aproxima mais da importância de ter certa base sólida para que o mundo permaneça erigido. Arendt parece demonstrar uma certa preocupação com esse afastamento da tradição, nem que seja apenas como fragmentos da memória, quando diz que:

O fim de uma tradição não significa necessariamente que os conceitos tradicionais tenham perdido seu poder sobre as mentes dos homens. Pelo contrário, às vezes parece que esse poder das noções e categorias cediças e puídas torna-se mais tirânico à medida que a tradição perde sua força viva e se distancia da memória de seu início; ela pode mesmo revelar toda sua força coerciva somente depois de vindo seu fim, quando os homens nem mesmo se rebelam mais contra ela (EPF, p. 52).

Há um certo diagnóstico que associa o cair da tradição à corrupção dos seus conceitos. A necessidade de preservação ou conservação da tradição deve se dar privilegiando a proximidade da memória viva do seu início, endossando, mais uma vez, a importância que o início (*arché*) ou o novo tem no pensamento de Arendt (ECCEL, p. 273).

Ainda assim, nos encontramos na difícil tarefa de pensar sem poder recorrer a qualquer fundamento ou instância última e absoluta, e, “ao que parece, não parecemos estar nem equipados nem preparados para esta atividade de pensar, de instalar-se na lacuna entre o passado e o futuro”, diz Arendt (EPF, p.40). Arendt vê-se na tarefa de encontrar por si mesma um caminho próprio para pensar o presente sem, no entanto, pretender sistematizar seu pensamento de modo a construir uma escola ou um movimento teórico. Para muitos isso também faz de Arendt uma pensadora de difícil compreensão, uma vez que ela “sempre foi parcimoniosa na elucidação e explicação de sua própria maneira de pensar, evitando oferecer indicações metodológicas e epistemológicas a seus leitores” (DUARTE, 2013, p. 45).

Desde *Origens do Totalitarismo* é evidente que a maneira de pensar de Arendt está em intrínseca conexão com a experiência do mundo, da qual ela acredita que não se pode afastar sob pena de cair nos mais diversos tipos de teorias desprovida de significado. Isso não quer dizer que há uma negação do carácter abstrato e conceitual do pensamento, mas Arendt quer enfatizar, e nesse momento ela está refletindo sobre o pensamento político, que ele “surge a partir dos acontecimentos políticos da experiência viva e deve manter-se vinculado a eles como as únicas referências a partir das quais pode se orientar” (EPF, p.41). Nossa autora está chamando atenção para esse carácter crítico e experimental do pensamento traduzido na sua maneira de *compreender* as coisas, numa tentativa de escapar a fórmulas pré-determinadas que possam romper com esse elo entre pensamento e experiência, entre pensamento e mundo. O que chama atenção é que esse apelo aos acontecimentos políticos que devem ser investigados e refletidos em si mesmos pode, de alguma maneira, ser melhor compreendido quando se remonta à investigação crítica e desconstrutiva das experiências políticas primeiras, como aponta André Duarte:

Vemos assim que o pensamento arendtiano segue estratégias teóricas complexas e, por vezes, ao menos aparentemente contrárias entre si. Por um lado, Arendt argumenta que o pensamento político não deve se apartar dos acontecimentos políticos do presente, os quais motivam a exigência de começar a pensar politicamente. Por outro, ela requer que tal pensamento político volte sua atenção para as experiências políticas originárias que estão na base dos conceitos políticos tradicionais, muito embora tais experiências tenham sido frequentemente recobertas ou esquecidas pela própria tradição do pensamento político (DUARTE, 2013, p.47).

Nesse sentido, sugerimos que Arendt não promove uma desconstrução da tradição num sentido estrito, apesar de haver a clara compreensão de que insistir em pensar nos problemas a partir da tradição tornou-se uma tarefa obsoleta e quase de irresponsabilidade

para com o mundo, já que a própria tradição de pensamento político relegou a política à uma categoria de meios e fins. Disso decorre que o fim da tradição e a conseqüente perda de uma autoridade capaz de exercer influência sobre nossos tempos nos coloca numa espécie de limbo para pensar o presente. Em outras palavras, esse “pensar sem apoios” do qual nos fala Arendt traz em si uma certa ambigüidade, qual seja: se por um lado não há nada para nos apoiarmos, já que não há suporte da tradição, fato causado pela ruptura, por outro lado abre-se a possibilidade da fundação do novo. Assim, a ruptura da tradição bem como a capacidade humana de pensar sem categorias prévias nos permite agora o exercício de tentar *compreender* a novidade que se instaura na brecha que se abre *entre o passado e o futuro*.

Mas qual seria esse lugar do qual Arendt está pensando? O que significa essa brecha entre o passado e o futuro do qual ela agora fala? Essas são perguntas que nos conduzem à reflexão arendtiana sobre o *lugar do ego pensante* como aquele capaz de nos dar condições de pensar os acontecimentos recentes no mundo, ainda que eles precisem ser pensados à sombra da ruptura do fio da tradição. É na parábola de Franz Kafka utilizada tanto em seu texto introdutório de *Entre o Passado e o Futuro* quanto no último capítulo do volume sobre *O Pensar em A Vida do Espírito*, que Hannah Arendt diz encontrar a metáfora perfeita para descrever a sensação temporal do ego pensante. Ou seja, a lacuna entre o passado e o futuro é o próprio “lugar temporal” do ego pensante, a partir do qual é possível compreender esses acontecimentos intermediários que se inserem no contínuo da história. A parábola “Ele” a qual Arendt se refere é a seguinte:

Ele tem dois antagonistas: o primeiro empurra-o de trás, a partir da origem. O segundo veda o caminho à frente. Ele luta com ambos. Na verdade, o primeiro lhe dá apoio na luta contra o segundo, pois ele quer empurrá-lo para frente; e, da mesma forma, o segundo apoia-o na luta contra o primeiro, pois ele empurra-o para trás. Mas isso é assim apenas teoricamente. Pois não são somente os dois antagonistas que estão lá, mas também ele; e quem conhece realmente suas intenções? Todavia o seu sonho é que, em um momento de desatenção – e isso, é preciso admitir, exigiria uma noite tão escura como nenhuma já foi – ele pulasse para fora da linha de batalha e, graças à sua experiência em lutar, fosse promovido à posição de árbitro da luta de seus adversários entre si (VE, p.224-25)

Em Kafka, diz Arendt, é possível analisar “poeticamente” esse “estado interno” em relação ao tempo, quando nossas atividades espirituais se voltam sobre si mesmas, e não para os conteúdos invisíveis presentes para o espírito. Nesse sentido, é importante recordar que o pensamento enquanto atividade espiritual lida com as “coisas do mundo” apenas quando essas se transformam em “coisas pensamento”, ou seja, quando elas não são mais concebidas dentro

da noção de espaço e tempo do mundo das aparências, quando elas se tornarão produtos dessensorializados e desespacializados, aquilo que outrora foram chamados de “essências”. O pensamento, ao mover-se entre universais e essências não aparentes, sempre comprime os particulares em algo generalizado, que não pode ser localizado, para então buscar o significado que possam ter. Essa característica do pensamento de “estar em toda parte” é, especialmente falando, um lugar nenhum. O lugar do ego pensante é o “lugar nenhum”, diz Arendt, uma vez que ele não se submete às condições de espaço, das quais esse “eu” que aparece e se move no mundo das coisas visíveis nunca consegue abandonar. Por “estar em toda parte” o pensamento é capaz de trazer à sua presença, “de qualquer ponto do tempo ou do espaço, tudo aquilo que lhe apraz”, sendo então possível trazer para si mesmo o *passado* e o *futuro* como tempos igualmente ausentes da nossa percepção. Assim como a noção de espaço se torna a “não espacialidade”, a noção temporal se desloca do contínuo histórico para ser pensada em termos de “presente intemporal”, isto é, um agora permanente onde é experimentada a atividade de pensar. Pois a questão sobre “onde estamos quando pensamos” não pode esquecer o “famoso *insight* de Kant de que o tempo nada mais é do que a forma do sentido interno, isto é, da intuição de nós mesmos e de nosso estado interno” (VE, p.223).

A metáfora de Kafka só pode ser entendida, diz Arendt, em termos de interpretação da experiência do ego pensante, sendo diferente da experiência cotidiana dos assuntos humanos, pois apresenta uma imagem do tempo como um campo de batalha do pensamento, no qual o “Ele”, o ego pensante, disputa a sua própria permanência entre as forças do passado e do futuro. “Ele” é a presença que impede que essas duas forças se choquem e se destruam mutuamente e, ao mesmo tempo, impede que “Ele” mesmo seja engolfado por elas. Essa luta do “Ele” com esses dois fluxos eternos e constantes produz, segundo Arendt, “uma ruptura que, por defendida em duas direções, abre uma lacuna, o *presente* definido como um campo de batalha”. Da perspectiva kafkiana esse campo de batalha é a metáfora do “lar do homem na Terra”, é a criação do presente como um Agora prolongado, onde ele passa a vida. Mas estamos falando do ego pensante, esse que não aparece e que não se move no mundo das aparências e, por isso mesmo, seu verdadeiro antagonista só pode ser o próprio tempo e a mudança constante que ele implica, de tal modo que todo *Ser* se torna prisioneiro do *Devir*, impossibilitando-o de ter um presente que não seja fluido. Nas palavras de Arendt:

A lacuna entre passado e futuro só se abre na reflexão, cujo tema é aquilo mesmo que está ausente – ou porque já desapareceu ou porque ainda não apareceu. A reflexão traz essas ‘regiões’ ausentes à presença do espírito; dessa perspectiva, a atividade de pensar pode ser entendida como uma luta contra o

próprio tempo. É apenas porque “ele” pensa, e, portanto, deixa de ser levado pela continuidade da vida cotidiana em um mundo de aparências, que passado e futuro se manifestam como meros entes de tal forma que “ele” pode tomar consciência de um não mais que o empurra para frente e de um ainda-não que o empurra para trás (VE, p. 228)

Analisando Kafka do ponto de vista arendtiano é como se essa luta contra o próprio tempo tivesse início depois de transcorrida qualquer ação, e que o curso da estória desta ação esperasse ser completado nas mentes daqueles que querem compreendê-la. A lacuna acerca da qual Arendt pensa é o tempo que teve a sua continuidade interrompida pela ruptura totalitária e que transformou o presente num grande campo de batalha, para o qual agora o espírito se volta em busca de um significado. Para Arendt, “a descoberta de que, por alguma razão misteriosa, a mente humana deixou de funcionar adequadamente, forma, por assim dizer, o primeiro ato da estória que aqui nos interessa” (EPF, p.35). É tarefa do pensamento, agora, mover-se nesse intervalo que se abre no presente da perda da tradição, sendo então forçado a reexaminar criticamente os eventos, as experiências, os conceitos, os significados construídos ou abandonados pela tradição, de modo a confrontá-los com a sua realidade presente, a qual exige indiscutivelmente a formulação de novos modos de compreensão e juízo. Para Arendt, quanto mais o pensamento conseguir se mover nessa lacuna entre o passado e o futuro, de forma a construir novos significados para o presente, mais chances possuem os seres humanos de darem conta de seu próprio tempo e, assim, de recuperarem esse elo com o mundo. Pois, para Arendt, ainda que o exercício do pensar se dê a partir de um afastamento do mundo das aparências, ele também permanece ligado à historicidade do presente, no qual o ser humano está inserido e envolvido pelas forças resultantes do devir histórico. Mas o tempo como “espaço” no qual o pensamento se move não é o tempo do contínuo da vida humana, como esclarece Arendt:

Aplicadas ao tempo histórico ou biográfico, nenhuma dessas metáforas pode absolutamente ter sentido, pois não ocorrem aí lacunas no tempo. Apenas na medida em que pensa, isto é, em que é atemporal - “ele”, como tão acertadamente o chama Kafka, e não “alguém”-, o homem na plena realidade do seu ser concreto vive nessa lacuna temporal entre o passado e o futuro. Suspeito que essa lacuna não seja um fenômeno moderno, e talvez nem mesmo um dado histórico, e sim coeva da existência do homem sobre a terra. Ela bem pode ser a região do espírito, ou antes, a trilha planada pelo pensar, essa pequena picada de não tempo aberta pela atividade do pensamento através do espaço-tempo de homens mortais e na qual o curso do pensamento, da recordação e da antecipação salvam o que quer que toquem da ruína do tempo histórico e biográfico. Este pequeno espaço intemporal no âmago mesmo do tempo, ao contrário do mundo e da cultura em que nascemos, não pode ser herdado e recebido do passado, mas apenas indicado; cada nova geração, e na verdade

cada ser humano, inserindo-se entre um passado e um futuro infinito, deve descobri-lo e, laboriosamente, pavimentá-lo de novo (EPF, p. 39-40).

Quando Arendt propõe uma mudança no final da parábola de Kafka, ela o faz justamente para apontar que essa realização ativa do espírito não é privilégio dos chamados “pensadores profissionais”, mas refere-se a todos os seres humanos. Para Arendt, o final sugerido por Kafka, aquele em que “Ele” sonha com um momento de desatenção das forças temporais para poder pular fora da linha de combate e, na fuga, ser promovido à posição de árbitro, seria o próprio sonho da metafísica que, desde a tradição de Parmênides a Hegel, concebe o pensamento como “uma região fora do tempo, uma presença eterna em total quietude, completamente além dos calendários e relógios humanos” (VE, p.229).

O que Arendt está tentando dizer é que o pensamento pode se tornar um lugar de refúgio por partes dos indivíduos quando esses enfrentam as situações mais adversas no mundo dos assuntos humanos, mas esse refúgio não pode ser encarado como uma ação introspectiva que se afasta completamente do mundo. Para Arendt, “a fuga do mundo em tempos sombrios de impotência sempre pode ser justificada, na medida em que não se ignore a realidade, mas é constantemente reconhecida como algo a ser evitado” (TS, p.29). O fato é que o “Ele” de Kafka, ao pular fora da linha de combate, acaba por pular totalmente fora do mundo e, assim, o julga de fora, embora não necessariamente do alto (VE, p.230). Ao invés disso, Arendt sugere que as linhas infinitas do passado e do futuro, ao se chocarem, formariam imagneticamente, o chamado “paralelogramo de forças²¹”, ou seja, um ângulo, de tal forma que uma nova força aparecesse, posicionando-se como uma diagonal que tem início a partir do encontro das duas retas anteriores. Do ponto de vista filosófico, isso quer dizer que o pensamento não se situa além ou acima do mundo e do tempo humanos, pois a própria batalha oferece a “Ele” uma região onde ele possa caminhar e descansar quando estiver exausto. “Em outras palavras, a localização do ego pensante no tempo seria o intervalo entre passado e futuro, ou seja, o presente, agora misterioso e fugidio, uma mera lacuna no tempo em direção ao qual, não obstante, passado e futuro se dirigem, à medida que indicam o que não é mais e o que ainda não é” (VE, p.230-1). Passado e futuro demonstram não possuírem uma origem determinada, pois vêm do infinito e se encontram no presente, ao contrário da força diagonal, que surge com uma origem determinada no presente, mas que é direcionada para um fim indeterminado. Esse fim indeterminado não deve ser confundido com um lugar indeterminado no qual o pensamento se perde em teorias e conceitos, mas é a própria atividade do pensar,

²¹ Cf. ARENDT, Hannah. *A Vida do Espírito: o pensar, o querer e o julgar*. 5. ed. Trad.: Antônio Abranches, Helena Martins e Cesar Augusto R. de Almeida. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016. p. 231.

que nunca se encerra em conclusões definitivas. Para Arendt, essa seria a perfeita metáfora para a atividade do pensamento:

Se o 'ele' pudesse caminhar sobre essa diagonal, perfeitamente equidistante das forças prementes do passado e do futuro, ele não pularia para fora da linha de batalha, como exige a parábola, nem acima e além da confusão. Pois essa diagonal, embora aponte na direção de algum infinito, é limitada, encerrada, por assim dizer, pelas forças do passado e do futuro, estando assim protegida contra o vazio. Ela tem sua raiz no presente e permanece ligada a ele – um presente inteiramente humano, embora só realizado completamente no processo do pensamento e não durando além dele. Ela é a quietude do Agora na existência humana, pressionada e agitada pelo tempo. Para mudar a metáfora, ela é a calmaria que reina no centro do furacão, que ainda pertence a ele, embora dele seja totalmente diferente. Nessa lacuna entre o passado e o futuro, encontramos o nosso lugar no tempo quando pensamos, isto é, quando estamos distantes o suficiente do passado e do futuro. Estamos aí em posição de descobrir o seu significado, de assumir o lugar de 'árbitro' das múltiplas e incessantes ocupações da existência humana no mundo, do juiz que nunca encontra uma solução definitiva para esses enigmas, mas respostas sempre novas à pergunta que está realmente em questão (VE, p.324)

A imersão no tempo presente se dá também através da experiência do pensar, essa que pode ser vista como uma atividade anacrônica, uma vez que se afasta temporariamente do “presente temporal” do mundo para se mover em direção ao “presente intemporal” do pensamento. Essa volta do espírito sobre si mesmo possibilita que os seres humanos possam problematizar o presente sem deixar de levar em conta o passado e o futuro, mas permanecendo do seu próprio tempo, ainda que eventos políticos de grande proporção pareçam romper, de forma definitiva, com qualquer possibilidade de se compreender a própria história.

Para ilustrar com as palavras da própria Hannah Arendt o que estamos abordando até então com metáforas, podemos voltar à epígrafe geral de *Origens do Totalitarismo* que cita o filósofo Karl Jasper: “Não almejar nem os que passaram nem os que virão. Importa ser de seu próprio tempo”. Somos testemunhas do nosso próprio tempo e, ao mesmo tempo, temos um compromisso para com ele que se expressa na relação que estabelecemos com o mundo e com a forma de compreendê-lo, de pensá-lo. Pensar a partir dessa lacuna atemporal do lugar do ego pensante é prescindir de qualquer retorno a padrões antigos e tradicionais como forma definitiva para nos guiar na compreensão do nosso próprio tempo. Ser do seu próprio tempo significa colocar-se na trilha aberta pelo pensamento e, assim, conquistar algum sentido para o seu presente, isto é, valer-se de um modo de *pensar* que se abre à descontinuidade do devir rotineiro e ordinário dos assuntos humanos, ainda que ele seja engendrado por um sujeito que se faz presente no fluxo contínuo de pura mudança da história.

1.5 Compreender é reconciliar-se com o mundo

Em 1964, por ocasião da entrevista concedida ao jornalista alemão Günter Gaus²², Hannah Arendt ressalta que a necessidade de *compreender* se impôs a ela desde muito cedo como uma exigência de ser si mesma. “Eu tinha que compreender”, disse ela ao jornalista, o que indica que o mundo sempre lhe desafiou como novidade pela presença daqueles que continuamente o constroem, o destroem e o fazem ser, precisamente, um mundo *humano*. Ao leitor atento, *Origens do Totalitarismo* em nada reflete o desejo de recriar objetivamente a gênese causal de um evento de tal magnitude, mas sim, de proceder a uma reflexão cujo sentido leva-nos a crer que o “mundo”, ainda que ameaçado, é um lugar sempre possível de ser reconstruído pela liberdade humana.

A convicção de que tudo o que acontece no mundo deve ser compreensível pode levar-nos a interpretar a história por meio de lugares-comuns. Compreender não significa negar nos fatos o chocante, eliminar neles o inaudito, ou, ao explicar fenômenos, utilizar-se de analogias e generalidades que diminuam o impacto da realidade e o choque da experiência. Significa, antes de mais nada, examinar e *suportar* conscientemente o fardo que o nosso século colocou sobre nós – sem negar a sua existência, sem vergar humildemente ao seu peso. Compreender significa, em suma, *encarar* a realidade sem preconceitos e com atenção, e *resistir* a ela – qualquer que seja (OT, p. 12).

Se em 1950²³ *compreender* correspondia a “examinar e suportar o fardo que nos foi legado pelo passado”, “encarar e resistir à realidade qualquer que seja ela” (OT, p.12/21), palavras que decididamente expressam o impacto sofrido pelas atrocidades totalitárias; em 1953, num ensaio intitulado *Compreensão e Política*, compreender, para Arendt, ganha o sentido de *reconciliação* como efeito próprio da investigação incansável realizada pelo pensamento. “Trata-se de uma atividade interminável, por meio da qual, em constante mudança e variação, aprendemos a lidar com nossa realidade, reconciliamo-nos com ela, isto é, tentamos nos sentir em casa no mundo” (DP, p.39). Reconciliar, nesse sentido, parece sumarizar que o “mundo” só nos é acessível à medida que podemos alcançar, através da sua constituição particular, mais do que simplesmente os seus elementos, mas um sentido, em vista do qual a “estranheza” que lhe é própria torne-se um “lugar-comum” de permeância da pluralidade humana. Ora, de uma maneira muito mais objetiva, reconciliar nos remete ao ato

²² Entrevista concedida para a televisão da Alemanha Ocidental, em 1964, e publicada sob o título “Was bleibt? Es bleibt die Muttersprache” [O que resta? Resta a língua materna]. Cf. ARENDT, Hannah. *Essays in Understanding*, 1994.

²³ Data do prefácio à primeira edição de *Origens do Totalitarismo* que viria a público em fevereiro do ano seguinte.

de *conciliar* partes que, ainda que estejam separadas, em algum momento já estiveram em harmonia. Após a ascensão dos regimes totalitários ao poder parece possível sugerir que “restaurar” a relação entre o *ser humano* e o *mundo* é a grande tarefa de Hannah Arendt, de sorte que o esforço de sua obra consiste em refletir as bases sobre as quais essa relação agora deve ser estabelecida e compreendida.

A tentativa de Arendt em compreender o totalitarismo pretende, de antemão, salvaguardar a novidade do fenômeno, cujos modos de manifestação impõem sempre um desafio à nossa conciliação com o mundo. Arendt pensa o totalitarismo como uma tela inacabada sobre a qual novos elementos sempre podem ser adicionados a uma imagem ainda não emoldurada. Transpor limites é próprio da compreensão que *transcende* as definições estabelecidas pelo *conhecimento*, que ao procurar exaurir a explicação dos fatos esgota a possibilidade de renovar o seu significado. Por outro lado, Arendt deixa claro que aquilo que ela chama de “verdadeira compreensão” só é possível à medida que a experiência mesma dos fatos e a “compreensão preliminar”, que mesmo sem um exame crítico emite um primeiro juízo acerca das coisas, estejam conservadas por um fio condutor que nos leva por fim a superá-las sem no entanto negá-las completamente (DP, p.42).

Compreender exige o pressuposto da coragem de defrontar-se com o *desconhecido*, reconhecendo-o como algo possível de ser adicionado ao mundo, e não *recusando-o* como forma estranha e ameaçadora da estabilidade sobre a qual repousa uma “verdade” já existente. O que se trata de recusar, nesse caso, não é o próprio fenômeno em si, mas sim a sua verdade transcendente, usualmente reduzida a categorias de interpretação que em nada distinguem sua originalidade, ou seja, é preciso evitar “reduzir o desconhecido a algo que é conhecido”(DP, p.44).

O totalitarismo instaurou a ruptura na continuidade da história ocidental em termos comumente compreensíveis quando, a partir de sua organização e ação, esvaziou-se de bases tradicionalmente utilitárias, comuns a sistemas de governo, além de cometer crimes que não podem ser julgados ou punidos dentro do quadro de referência moral e legal da nossa civilização. Ou seja, o totalitarismo desestabilizou a compreensão do mundo dentro de um sistema de regras que um dia foi *senso comum*, refletindo assim o “colapso da sabedoria comum que nos foi legada” (DP, p. 45).

Sobre o enfraquecimento do *senso comum* já detectado desde o início do século XX, instaurou-se a lógica totalitária que, como já citado anteriormente, exime-se da necessidade de validar-se na experiência comum dos seres humanos, assegurando-se apenas numa “verdade” autoevidente, própria do raciocínio lógico. “Comenta-se com frequência que a validade da

afirmação $2+2 = 4$ é independente da condição humana, que é igualmente válida para Deus e para o homem” (DP, p.48). Limitada a suas operações intelectuais, independente do mundo e das pessoas que nele vivem, a “verdade lógica” é incapaz de aceitar qualquer coisa que se revele como nova e transcenda a coerência de seu método de explicação. Tal como investigado por Hannah Arendt, o *colapso* do senso comum como pilar de percepção da realidade fez da *lógica* a base transformadora das ideologias totalitárias em *premissas* segundo as quais a realidade do mundo poderia ser explicada sem a necessidade da própria realidade. A sobrevivência dos *mais aptos* ou da *classe mais progressista* como premissas totalitárias fundamentais sustentaram o poder compulsório da persuasão totalitária, que se equilibrou na relação direta entre causa e efeito.

A categoria de *causalidade* determina a maneira direta segundo a qual as coisas se manifestam no mundo, opondo-se à possibilidade de revelação do novo que tal evento traz em si. É com base no argumento da *não causalidade*, entendida como possibilidade de apreender os significados que transcendem a determinação prévia dos fatos que Hannah Arendt procede no seu exercício de compreender o ineditismo totalitário. Ainda que pareça então “contraditório” que Arendt use o termo *origens* no título de sua obra, o mesmo deve ser compreendido “sob os pressupostos metodológicos empregados pela autora na sua abordagem do totalitarismo e conseqüentemente na sua peculiar noção de evento”, como diz André Duarte:

Para Arendt, os eventos políticos são concebidos como fenômenos políticos singulares, capazes de mudar “súbita e imprevisivelmente a fisionomia inteira de uma dada era”, pois trazem consigo a novidade e o mistério de algo novo que pôde ter ocorrido sem que tivesse sido necessário. Surge aqui um tema que permanecerá caro à autora em toda a sua obra: a recusa do determinismo e a justa avaliação da contingência histórica, para além dos quais não se pode considerar adequadamente o fenômeno da liberdade inerente ao agir humano, que é por definição imprevisível e ilimitado (DUARTE, 2001, p. 63).

A particular concepção de evento como ruptura com o passado, “na medida em que traz ao mundo uma nova constelação de significações sem precedentes,” indica a base historiográfica segundo a qual Hannah Arendt interpretou as similaridades entre o bolchevismo e o nacional-socialismo; uma interpretação que vai além das diferenças entre os elementos que se cristalizaram no fenômeno totalitário (DUARTE, *op. cit.*, p.63). Essa perspectiva da história sustenta a *unicidade* do evento como capaz de iluminar o passado a luz dos acontecimentos do presente e, ao mesmo tempo, transcender a sua condição de ruptura como fim da *estória* para então abrir-se a inscrever-se como novo começo.

É tarefa do historiador detectar esse *novo* inesperado com todas as suas implicações, em qualquer período, e trazer à luz a força total de sua significação. Deve saber que, embora sua *estória* tenha um começo e um fim, ela ocorre dentro de um quadro maior, a própria história. E a história é uma estória que tem muitos começos, mas nenhum fim. O fim, em qualquer sentido estrito e definitivo da palavra, só poderia ser o desaparecimento do homem da face da Terra. Pois o que quer que o historiador chame de fim, seja o fim de um período, de uma tradição, ou de toda uma civilização, ele é um novo começo para aqueles que estão vivos (DP. p.50).

Esse novo começo tem o próprio “homem” como personagem central cuja ação no mundo é capaz de iniciar algo *novo*. “Para que um tal começo pudesse ser, foi o homem criado sem que ninguém o fosse antes” (DP, p.51). Citando Santo Agostinho²⁴, Arendt enfatiza que fazer coincidir a criação de um começo no universo com a criação do homem é fazer do homem a essência do próprio começo. Reconhecer a novidade como característica inerente à chegada do “homem” no mundo é reconhecer que esse mesmo homem tem a capacidade não só de dar à luz ao desconhecido, mas também, de atribuir novos significados a ele, uma vez que nenhuma novidade assim seria se não fosse reconhecida e atestada pela presença dos *homens* no mundo. Ou seja, negar o mundo enquanto espaço que renova seu carácter original pela sucessão da manifestação da novidade do ser humano é, ao mesmo tempo, não reconhecer a capacidade da liberdade humana de nos surpreender e, conseqüentemente, estarmos fadados a nunca nos recuperarmos do fracasso dos nossos desastres.

A perspectiva de mundo pluralizado acentuada por Arendt demanda da própria autora um modo de compreendê-lo que assegure os mais diversos aspectos que compõem a sua realidade e o carácter singular dos agentes que o edificam. Dessa forma, Arendt está em busca de um modo de pensar que seja capaz de conectar-nos com essa mutabilidade do mundo. O pensar arendtiano preocupa-se então com a busca do significado das coisas e que, antes de almejar uma verdade, abre-se sempre à ressignificação dos conteúdos, o que possibilita “aprender a lidar com o que irrevogavelmente passou e reconciliar-se com o que inevitavelmente existe” (DP, p.52). E, nesse sentido, o modelo de Hannah Arendt é Sócrates.

1.6 A interlocução entre filosofia e mundo comum

Se a novidade do fenômeno totalitário abriu as portas para que Arendt revisitasse a tradição política ocidental à luz do evento presente, do mesmo modo fez com que ela revisse os fundamentos sobre os quais essa mesma tradição foi interpretada ao longo do tempo. A

²⁴ Cf. Agostinho. *A Cidade de Deus*, livro 12, capítulo 20.

ascensão do nazismo ao poder na Alemanha coloca a jovem estudante de filosofia diante de questões que, naquele momento, exigiam-lhe ultrapassar os limites da teoria para poder dar novas respostas a si mesma. Arendt, que anteriormente nunca havia se interessado por questões políticas, começava a ser diretamente ameaçada pela articulação do partido nazista na época, o que viria a despertá-la para a necessidade da ação política²⁵. A partir desse momento, irrompe uma questão que sempre permeará os escritos de Hannah Arendt: a capacidade de pensar, frente à capacidade de agir, ou poderíamos dizer, a tensão que emerge do conflito entre filosofia e política.

A relação entre filosofia e política, nunca esgotada em seus escritos, foi para Arendt um exercício de reflexão constante, o qual comunicava de forma direta a sua maneira de *compreender* e de se *relacionar* com o *mundo*. Seu ponto de partida para analisar as nuances desse conflito repousou invariavelmente na figura de um Sócrates “não platônico”, cujo julgamento e condenação é descrito por Arendt como o evento histórico de ruptura entre filosofia e política. Arendt descreve Platão como aquele que, após a morte de Sócrates, desencantou-se com a vida na *polis* e, ao mesmo tempo, duvidou de certos princípios fundamentais dos ensinamentos do seu mestre (DP, p.91). Sócrates, sendo incapaz de persuadir os juizes de Atenas quanto à sua inocência, demonstrou a fragilidade do discurso quando diluído num amálgama de *opiniões*. Desde então, a recusa de Platão quanto à validade da opinião, ou *doxa*, como elemento inerente à política, teria definido decisivamente o curso da tradição do pensamento político ocidental. Platão, sendo o “primeiro a usar padrões absolutos na esfera dos assuntos humanos”(DP, p.92), estabeleceu uma relação hierárquica entre política e filosofia, sendo essa última o caminho que orientaria os homens a suprimir a *relatividade* dos padrões com os quais a vida na *polis* era conduzida.

A hierarquia filosófica baseia seu princípio de *autoridade* em parâmetros ideais descritos por Platão no mito da caverna, e analisada por Arendt no seu ensaio *Que é autoridade?*²⁶ A interpretação arendtiana do mito da caverna tem como objetivo explicitar a

²⁵ Trecho da entrevista concedida ao jornalista Günter Gaus 1964: “Gaus: Você poderia datar seu engajamento político a partir de um acontecimento determinado? - Arendt: Eu poderia falar de 27 de fevereiro de 1933, dia do incêndio do Reichstag e das prisões ilegais que a ele se seguiam na mesma noite. Falava-se de ‘detenções preventivas’: você sabe que na verdade as pessoas apodreciam nos porões da Gestapo ou nos campos de concentração (...) Aquilo foi pra mim um choque imediato, e a partir daquele momento me senti responsável. Isso significa que tomei consciência do fato de que não era mais possível contentar-se em ser espectador. Procurei agir em vários campos”. Na mesma entrevista Arendt fala ainda do seu envolvimento inicial com o movimento sionista quando na época se encarregou de coletar para a organização depoimentos antisemitas de baixo nível que figuravam em associações, corporações e revistas profissionais; o que a levou a ficar presa por oito dias. “Eu estava muito contente, aquilo me parecera, desde logo, uma ideia excelente, e até cheguei mesmo a ter a sensação de que essa era uma maneira de entrar em ação” Cf. ARENDT, Hannah. *Essays in Understanding*. 1994.

²⁶ Cf. ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o Futuro*.

dimensão política da definição platônica de verdade. A verdade em Platão adquire um novo sentido quando o filósofo, tendo saído da caverna e contemplado o sol, a ideia das ideias e as essências eternas iluminadas por ele, precisa voltar para a caverna de onde veio. Sua volta é marcada por uma certa desorientação uma vez que, tendo ele experienciado a verdade, não mais se orienta no mundo segundo o senso comum dos habitantes da caverna, que agora também lhe são hostis. O filósofo entende que é preciso recorrer ao conhecimento da verdade para se proteger e isso é feito atribuindo a si mesmo a função de fornecer parâmetros para a organização da vida entre os homens, isto é, para a política. Em sua análise, Arendt sublinha a mudança no conceito de verdade relacionado à ideia do *Belo* para a ideia do *Bem* na obra de Platão, segundo a necessidade política de salvaguardar a vida do filósofo na polis. “A diferença entre o bem e o belo, não só para nós, como, mais ainda, para os gregos, é que o bem pode ser posto em prática, contendo em si mesmo um elemento de uso” (DP, p.94). A verdade passa agora a ter um carácter instrumental, como bem ressaltou Eduardo Jardim em seu ensaio *Hannah Arendt: Filosofia e política*²⁷:

A ideia do Bem passa agora a ser tomada como princípio de autoridade do governante, que deve ser aceita por todos, pois remete a uma fonte transcendente, situada além do próprio domínio da política. Hannah Arendt acredita que a teoria das ideias, o núcleo da metafísica de Platão, constitui-se neste momento em que o filósofo não é mais apenas filósofo, mas pretende ser rei, isto é governar. Isto explica a razão da aplicabilidade das ideias que se introduz na teoria platônica das ideias. O fato das ideias serem metos a partir dos quais as coisas são julgadas não teria relação com qualquer exigência do pensamento, mas com a urgência política de fundar a autoridade política para organizar a vida no interior da caverna (MORAES, 2001, p.38).

O conceito de *verdade* de Platão como base do princípio de governança acessível ao filósofo elimina a possibilidade dos seres humanos contribuírem na vida pública com aquilo que é próprio a cada um, a sua *pluralidade*, a capacidade de inovar. A experiência do julgamento de Sócrates demonstrou a Platão que a verdade não é acessível a todos sob qualquer

²⁷ Eduardo Jardim destaca em seu ensaio que a interpretação de Hannah Arendt do mito da caverna tem como referência a leitura que Heidegger faz do mito em seu texto *A Doutrina de Platão sobre a Verdade*. Cf. Heidegger. *La Doctrine de Platon sur la Vérité*, 1968. Heidegger aponta em sua análise o momento em que a *verdade* deixa de ser compreendida como *alétheia*, no sentido de desvelamento, movimento característico da primeira parte do mito referente ao percurso ascendente do filósofo em direção ao sol; e adquire novo significado no percurso descendente do filósofo, sendo a *alétheia* agora substituída por *ortétes* que significa correção. Ortétes tem a ver com a experiência de correção do olhar na direção da ideia e, especialmente na ideia do Bem, representada pelo sol. Estabelece-se então no mito uma articulação entre uma realidade que repousa no plano da luz, das ideias, e outra que repousa no plano das sombras, da sensibilidade, sendo a primeira o plano ideal que constitui-se como referência suprassensível para as coisas no mundo. Se quisermos dar conta da sensibilidade, é preciso direcionar o nosso olhar, *ortétes*, para o plano ideal da luz. Heidegger, diz Eduardo Jardim, está atento ao carácter pedagógico do mito da caverna. O filósofo, tendo experienciado o mundo das ideias, agora retorna ao mundo das sombras orientando-se segundo critérios permanentes que situam-se para além do nosso mundo sensível. Nesse sentido, Arendt reconhece que Heidegger indicou o momento preciso em que a alteração da verdade se deu, mas ele não teria explorado toda a riqueza da sua descoberta (MORAES, 2011, p. 36-7).

condição, visto a ignorância dos juízes em reconhecer o discurso de Sócrates como legítimo e verdadeiro. Na ausência de um padrão absoluto, qualquer verdade se transforma em mera opinião e, no campo da política, uma opinião só prevalece quando exerce seu poder persuasivo. Se “persuadir a multidão significa impor sua própria opinião em meio as múltiplas opiniões da multidão”, o erro de Sócrates, da perspectiva platônica, seria o de ter se dirigido aos seus juízes de forma dialética, motivo pelo qual não pôde persuadi-los; visto ser a dialética apenas possível em diálogos entre dois, ao passo que a persuasão sempre se dirige à multidão, diz Arendt. Platão, no entanto, ainda que tenha predileção pelo modo especificamente filosófico da *dialegethai*, cede à tirania da verdade nas palavras com as quais encerra seus diálogos políticos ao criar mitos com punições divinas, que em nada diferem de um governo regido pela violência das palavras (DP, p.95-96).

A maneira especificamente particular pela qual Platão dá aos filósofos poder e sabedoria para governar a cidade faz com que a experiência política seja vista menos do ponto de vista das relações entre os cidadãos, e passe a ser vista do ponto de vista do pensamento filosófico. Uma vez que o filósofo tem como pressuposto se ausentar dos assuntos humanos para mergulhar no exercício do pensamento, seu grande desafio é retornar para este mundo e assegurar que a sua verdade não se dissipe num mar de incompreensões. As opiniões dos cidadãos ameaçam o projeto político platônico e, por isso, quando Platão recorre à instituição de uma verdade única, pretende não menos do que destruir a capacidade da pluralidade humana de adicionar algo de si a essa verdade, fazendo da experiência política do filósofo um meio para se alcançar um fim. Não apenas a política é instrumentalizada, mas também o pensamento que, por acessar o mundo metafísico da verdade, assume a função prática de fornecer parâmetros para a ação e o juízo no mundo.

A ruptura entre filosofia e política, tendo influenciado diretamente a tradição do pensamento político ocidental, também foi fundamental para que Arendt se confrontasse com as mais diversas questões provenientes de tal evento ao longo de sua carreira. Platão, ao estabelecer uma distância fundamental entre o filósofo e a cidade, desafia Arendt a desvelar a ineficácia dessa separação, o que leva a nossa autora aos mais diversos questionamentos, tais como os propostos por Margaret Canovan em seu texto *Filosofia e Política*:

Seria o pensamento filosófico uma atividade inerentemente solitária e anti-pluralista, que só é possível ao se retirar do mundo, como os exemplos sugeridos por Platão e Heidegger? Ou ao contrário, a filosofia, na melhor das hipóteses, realmente precisa de contato com os outros em um mundo público, e implica o reconhecimento da pluralidade e da comunicação com os outros? E supondo que o pensamento filosófico envolva uma retirada do mundo, esse recuar deve

destruir o senso comum e desqualificar o filósofo para a política, ou poderia realmente protegê-lo contra o mal sem pensamento e libertar a sua capacidade de julgamento político? (CANOVAN, 1992, p.257, tradução nossa).

As respostas para as questões acima podem ser encontradas em diferentes formulações ao longo dos escritos de Arendt. Segundo Canovan, é possível identificar duas fases que expressam o amadurecimento das reflexões de Arendt em relação ao tema: uma nos escritos do início dos anos cinquenta, na qual vamos nos deter neste momento, e outra após o evento do julgamento de Adolf Eichmann (CANOVAN, *op. cit.* p.257). Em *Filosofia e Política*, ensaio de 1954, a saída de Arendt para o impasse de Platão é resgatar em Sócrates a figura do filósofo que apreende o mundo em sua manifestação pluralista. O Sócrates arendtiano tem como pressuposto fundamental considerar a *doxa* como “formulação em fala daquilo que me parece, *dokei moi*, não como fantasia subjetiva e arbitrariedade, e tampouco como coisa absoluta e válida para todos” (DP, p.96). Para Sócrates, cada pessoa possui sua própria *doxa*, que representa a maneira como o mundo lhe parece, visto do lugar que nele ocupa, o que faz o mundo ser uma realidade comum, constantemente observada de diferentes pontos de vista. A oposição entre verdade e opinião, diz Arendt, foi sem dúvida a mais anti-socrática conclusão que Platão tirou do julgamento de Sócrates pois, se Sócrates perseguia uma verdade, ela, com certeza, não era única e absoluta (DP, p.92). Ao contrário de Platão, que almeja substituir as opiniões por uma única verdade, Sócrates considera qualquer *doxa* não como falsidade ou distorção da realidade, mas como uma verdade em potencial à espera de ser revelada. (DOLAN, 2000, p.265, tradução nossa).

Sócrates é trazido à luz por Hannah Arendt em diferentes momentos de seus escritos e ainda que os textos nos quais ele é citado compartilhem de conteúdos em comum é preciso destacar o contexto no qual Arendt o relaciona. A proposta neste item da dissertação é trazer o Sócrates que permeia as reflexões de Arendt logo após a publicação de *Origens do Totalitarismo*, as quais abrangem suas considerações sobre o *colapso do mundo comum* promovido pelos regimes totalitários. Em *Filosofia e Política*, Sócrates aparece como o personagem central que detêm as ferramentas necessárias para salvaguardar esse *caráter comum do mundo*, através da aproximação entre *pensamento e assuntos humanos*. Apoiada no filósofo de Atenas Arendt aponta para a possibilidade de se pensar uma filosofia mais próxima da política de maneira a “politizar” a verdade, ou seja, o vínculo entre *pensador e mundo* inscreve-se numa relação menos formal e abstrata do que aquela formulada pela tradição da filosofia, tornando-se mais objetiva através do interesse do pensador pela *doxa*.

Segundo Arendt, Sócrates foi o “primeiro filósofo a ultrapassar o limite estabelecido pela pólis para o *sophos*, o homem que se preocupa com as coisas eternas, não-humanas e não-políticas” (DP, p. 94). Ao convidar os cidadãos atenienses para discutirem até o fim suas opiniões (*doxai*) tendo em vista ajudá-los a descobrirem *a verdade em sua doxa*, ele tinha como objetivo tornar a filosofia relevante para a polis grega em decadência na época. Entretanto, a *maiêutica* socrática nunca conduzia o indivíduo a alcançar resultados *definitivos*, sempre caindo na necessidade de reiniciar o diálogo, colocando em risco, do ponto de vista dos atenienses, “a própria realidade política específica dos cidadãos”. Isso acabou por fazer da filosofia algo irrelevante para o estabelecimento da polis, levando o próprio Sócrates à morte.

Do ponto de vista político o pensamento acabou por tornou-se uma atividade perigosa para todos os credos, desestabilizando padrões já estabelecidos no mundo cotidiano do senso comum. Os significados presentes na reflexão do pensamento nunca puderam oferecer um “novo credo” como substituto do que antes era o senso comum, uma vez que a própria natureza do pensar se abre à constante ressignificação daquilo que foi pensado. É a partir dessa premissa que Sócrates dizia que nenhum homem pode ser considerado sábio, muito menos ele mesmo, pois a verdade jamais pode pertencer a um único homem. Os homens existem no plural e, da mesma forma, o mundo se abre a cada um deles de modo diferente segundo o lugar que ocupam no mundo. O objetivo de Sócrates como filósofo, acredita Arendt, foi então tentar estabelecer esse tipo de *mundo comum* que pudesse congrega essa diversidade de pontos de vistas, de *doxai*. Através do método socrático (*maiêutica*) os cidadãos são levados a revelar a verdade de suas *opiniões* para si mesmo e para os outros. Para isso, é preciso que cada um não entre em *desacordo* consigo mesmo e, assim, não haja *contradição* entre aquele que aparece no espaço público e aquele “outro eu” com o qual ele precisa conviver quando está junto de si próprio no diálogo silencioso do pensamento.

Isto posto, diríamos que o “Sócrates arendtiano” de meados de 1950 tem como foco a verificação da *verdade da doxa* como condição do estabelecimento do *mundo comum*. Um mundo humano no sentido mais público e político formado pelos mais diferentes *logoi*. O pensamento torna-se então facilitador desse mundo ao conduzir os cidadãos à descoberta da pluralidade em si mesmos, pressuposto para a compreensão da verdade do mundo em seu caráter plural. “O que Sócrates está tentando dizer é que viver com os outros começa por viver junto a si mesmo” (DP, p.102).

A convicção socrática da possibilidade do conhecimento pela *doxa* opõe-se à premissa fundamental do conhecimento absoluto, visto que qualquer fundação, incluindo as ideias de Platão, é passível de transformação. Se opiniões são baseadas em experiências que dão forma

e limitam a perspectiva do sujeito, só é possível conhecer a opinião do outro quando nós compreendemos o seu ponto de vista. “No mundo dos assuntos humanos, a realidade (e por extensão, a verdade) é múltipla” (DOLAN, *op. cit.*, p.266). Sócrates, sendo capaz de enxergar a ironia do oráculo de Delfos, sabia que tudo que pensamos é passível de estar errado. A diferença, no entanto, é que o erro pode ser dissipado à medida que expomos a nossa *doxa* no domínio público, daí sua característica política. É no espaço público que o ser humano se revela em sua *doxa* e é capaz de aperfeiçoar o seu *dokei moi* que, investigado e colocado à prova, pode revelar novas convicções quando desconstruído.

O que Platão posteriormente chamou de *dialegethai*, o próprio Sócrates chama de maiêutica, a arte da obstetrícia; queria ajudar os outros a darem à luz ao que eles próprios pensavam, a descobrirem a verdade em sua *doxa* (...). O papel do filósofo não é então, governar a cidade, mas ser seu “moscardo”, não é dizer verdades filosóficas, mas tornar seus cidadãos mais verdadeiros. A diferença com Platão é decisiva: Sócrates não queria educar os cidadãos; estava mais interessado em aperfeiçoar-lhes as *doxai*, que constituíam a vida política em que ele tomava parte (DP, p.97-98).

Para Sócrates, como diz Arendt, “a maiêutica era uma atividade política, um dar e receber baseado fundamentalmente na estrita igualdade” (DP, p.98), cuja relação de troca se assemelha à *amizade* entre amigos. Uma relação de amizade é construída por sentimentos de afeição, estima, que unem uma pessoa à outra sem necessariamente implicar em laços familiares, e cuja permanência constrói, ao longo dos anos, um *mundo comum* compartilhado entre as partes. Esse mundo comum é construído no *diálogo* entre amigos que se abrem à compreensão da *doxa* do outro, e reconhecem que a existência de diferentes perspectivas não altera a existência de uma mesma realidade.

O elemento político, na amizade, reside no fato de que, no verdadeiro diálogo, cada um dos amigos pode compreender a verdade inerente à opinião do outro. Mais do que o seu amigo como pessoa, um amigo compreende como e em que articulação específica o mundo comum aparece para o outro que, como pessoa, será sempre desigual ou diferente (DP, p.99).

Platão via a articulação política na *pólis* construída sobre a relação entre governantes e governados, tendo o filósofo o papel decisivo de bem conduzir os assuntos humanos segundo a verdadeira justiça. Sócrates, ao contrário, nunca quis governar a cidade e, provavelmente, acreditou que o papel político do filósofo fosse o de contribuir para o estabelecimento desse *mundo comum*, que depende diretamente da interlocução entre as “verdades” das *doxas* presentes no mundo. Entretanto, antes de ser verdade no mundo, cada *doxa* deve ser verdade

para o próprio indivíduo, o que, para Sócrates, só pode ser articulado sobre o princípio da *não-contradição*. “É melhor estar em desacordo com o mundo todo do que, sendo um, estar em desacordo comigo mesmo”. Esse acordo é estabelecido no diálogo sem som do *eu consigo mesmo*, que ao retirar-se temporariamente da companhia dos outros no mundo divide-se em duas partes que se envolvem num exercício contínuo de perguntas e respostas. Ainda que esse diálogo não tenha pretensão de alcançar respostas definitivas, como a verdade última de Platão, ele propicia respostas provisórias que permitem aos seres humanos se moverem no mundo de forma mais “verdadeira”. Nesse sentido, a verdade da *doxa* é fundamentalmente revelada a partir do consenso entre o eu e o si mesmo, que no mundo se apresenta como *um* “falando apenas com uma voz e sendo reconhecido como tal por todos os outros” (DP, p.100-1). A explicitação dos processos do pensamento no diálogo público, diz André Duarte, é para Arendt a própria fusão socrática entre filosofia e política:

Começa-se a perceber que o pensamento capaz de assumir um efeito ético-político no mundo das aparências não pode exercitar-se, exclusivamente, à custa de um distanciamento radical e descomprometido em relação ao mundo, mas deve *manifestar-se* publicamente no diálogo, mesmo se o próprio pensar é, essencialmente, uma ocupação solitária (...) A condição de possibilidade dessa pura atividade é a “regra da consciência”, a exigência de que o pensador não se contradiga a si mesmo, a qual seria fundante para toda a ética ocidental posterior: essa é a chave para a compreensão das implicações práticas do pensamento, as quais não se referem àquilo que se pensa mas ao próprio carácter *dialógico* da atividade de pensar (DUARTE,2000, p.352)

Sócrates, tendo descoberto o que hoje chamamos de *consciência*, revelou também o ser humano em sua *pluralidade* ao deparar-se consigo mesmo no diálogo do pensamento, como companhia da qual não se pode abdicar e com a qual se constitui uma “identidade” que, antes de ser reconhecida como única por todos os outros, assenta-se sobre uma dualidade. Como diz Arendt, “o filósofo, que tentando escapar da condição humana da pluralidade, foge para a solidão total, entrega-se, de forma mais radical que qualquer outro, a essa pluralidade inerente a todo ser humano” (DP, p.101). Sócrates conclui que a pluralidade do mundo é reencontrada na própria pluralidade da experiência do eu consigo mesmo, visto que, como diz Arendt, o *eu*, com o qual me deparo no estar só do pensamento, nunca assume uma forma definida, mas antes, reflete a mutabilidade do mundo que se transforma constantemente. “É sob a forma dessa mutabilidade e dessa ambiguidade que esse eu representa para mim, enquanto estou só, todos os homens, a humanidade de todos os homens” (DP, p.103). A pluralidade do mundo é a própria pluralidade humana.

Os acordos estabelecidos no diálogo do pensamento só são possíveis, como já mencionado, quando não há contradição entre as partes, o que colocaria em risco as próprias condições sobre as quais é possível pensar. Esse *duplo* acordo se une em *um* quando o pensador é chamado de volta ao mundo exterior, e assim o faz de forma inequívoca ao expressar a unicidade conquistada entre “amigos”. Preservar essa unicidade seria o efeito prático direto do pensamento, uma vez que ela me auxilia a mover-me no mundo de forma a não fazer algo que “pudesse me tornar estranho ao duplo que sou quando penso” (DUARTE,2000, p.354).

Para Sócrates – que estava firmemente convencido de que não é possível alguém querer viver junto a um assassino ou em um mundo de assassinos potenciais – aquele que afirma que um homem pode ser feliz e ser um assassino, bastando para tal que ninguém saiba de seu ato, está duplamente em desacordo consigo mesmo: faz uma declaração autocontraditória e mostra querer viver junto a alguém com quem não pode concordar (DP, p.103).

O princípio da concordância como premissa inerente ao exercício do pensamento faria do diálogo do eu consigo mesmo a própria raiz da “consciência moral”, que não é condicionada por elementos externos à subjetividade do sujeito, mas antes, intrínseca à sua condição de ser plural para si mesmo; o que faz o pensamento ser relevante para a política como “uma garantia melhor do que as regras de comportamento impostas por leis e pelo medo do castigo”(DP, p. 104).

O pensamento em seu modo dialógico nada mais é, para usar um termo de Arendt, do que um exercício de *reconciliação* contínua consigo mesmo e com o mundo, na medida que, pela ausência de uma verdade absoluta, somos sempre impelidos pelas nossas experiências a responder novas perguntas, a fazer novos acordos, a atribuir novos significados, sendo constantemente surpreendidos pela *doxa* do outro. De fato, o pensamento que me dá a oportunidade de conhecer a pluralidade em mim mesmo leva-me a pretender um mundo que preserve a minha condição de ser plural, e isto só é possível na medida que também preserve a pluralidade do outro; afinal de contas, vivemos num mundo habitado por “homens” no plural. “Somente aquele que sabe viver consigo mesmo está apto a viver com os outros” (DP, p.102). Hannah Arendt certamente estava preocupada com esse *mundo comum* após o aparecimento dos regimes totalitários e, ao escrever *Ideologia e Terror*, ressalta a impossibilidade de se criar algo comum quando significados alcançadas no exercício do pensamento não são compartilhadas no mundo, ou, mais radicalmente, quando esses significados nem chegam a ser alcançadas pelo próprio indivíduo. Arendt, através da figura de Sócrates, chama a atenção

para a relevância do pensamento enquanto elemento não apenas de autonomia do sujeito, mas também de responsabilidade do mesmo sobre aquilo que pensa.

A responsabilidade é estabelecida internamente quando o agente que pensa traz consigo um “expectador que funciona como uma espécie de ‘testemunha’ de seus feitos e ditos” (DUARTE, 2000, p.354). Sabemos o quão ameaçador é para os regimes totalitários que os indivíduos voltem para si mesmos e sejam capazes de formular acordos e assumir responsabilidades que sejam contrárias aos objetivos de tais governos. Por isso, fez-se necessário agir com tanta agressividade na tarefa de destituição do pensamento. “Ninguém que não possa realizar o diálogo consigo mesmo, isto é, que careça do estar só necessário para todas as formas de pensar, pode manter sua consciência moral intacta” (DP, p.105).

O dois-em-um socrático é a chave utilizada por Arendt para interpretar a experiência humana sobre a qual se assentam os regimes totalitários: a desolação, a ausência da “testemunha” como parceira do eu que pensa. Dezesesseis anos após a queda do nazismo na Alemanha, Arendt teria a oportunidade de revisitar as suas conclusões em relação à destruição da moralidade durante os anos de totalitarismo. O julgamento de Adolf Eichmann desafiou Arendt a compreender a superficialidade do mal, o que levou nossa autora a formular novas perguntas na sua tarefa de reconciliar-se com o mundo ao deparar-se com o fenômeno da *banalidade do mal*.

2. CONSCIÊNCIA DO DEVER OU AUSÊNCIA DE PENSAMENTO?

Uma vida sem pensamento é totalmente possível, mas ela fracassa em fazer desabrochar a sua própria essência – ela não é apenas sem sentido, ela não é totalmente viva. Homens que não pensam são como sonâmbulos.

Hannah Arendt
(A Vida do Espírito – O Pensar, 1973)

Adolf Eichmann exemplificou em atos e palavras a reflexão acerca da ruptura iniciada por Arendt em *Origens do Totalitarismo*. Com ele o indivíduo totalitário ganhou um rosto, uma história, uma singularidade, e nos permitiu olhar de perto as sequelas de uma sociedade que sucumbiu à dominação nazista. Hannah Arendt, tão cara à restauração e conservação do “mundo” enquanto espaço comum capaz de proteger e abrigar a pluralidade humana, viu em Eichmann uma das ameaças mais perigosas para os nossos tempos, aquela que silenciosamente corrói a potencialidade da ação humana, o seu ineditismo. O modo como Eichmann agiu expressou o afastamento da base sobre a qual sua conduta poderia adquirir algum significado específico para ele: o *pensamento*. A ausência do pensamento obscureceu o horror promovido pelos nazistas e fez com que a submissão à vontade do Führer ocupasse o lugar do sujeito que age por si próprio.

Apequenar-se diante da magnitude totalitária tornou-se subterfúgio para diluir o compromisso com a responsabilidade pessoal, contrabalançado pelo sentimento de pertencer a algo extraordinário superior a qualquer juízo particular. A maneira eficaz com que o nazismo envolveu milhares de cidadãos alemães direta ou indiretamente no seu projeto de extermínio do povo judeu tornou a tarefa de identificar os criminosos, em seus mais diferentes níveis de envolvimento, algo extraordinariamente difícil. Uma vez que à justiça cabe o exaustivo trabalho de deliberar sobre os atos de cada indivíduo em particular, milhares foram aqueles que conseguiram escapar de sentar num banco de tribunal. Porém, mesmo hoje, setenta e quatro anos após o primeiro julgamento dos líderes nazistas em Nuremberg, ainda é possível ouvir casos de “ex-nazistas” sendo julgados. Ainda que vítimas e carrascos estejam desaparecendo e que os crimes repousem num passado cada vez mais distante, compreende-se que tão ou mais importante do que a memória é a própria justiça. Pois, com diz Arendt, o totalitarismo “tende a ficar conosco de agora em diante” e ainda que não o tenhamos

compreendido inteiramente, muitas lições sobre essa nova forma de governo já nos foram dadas, uma delas, “a lição da temível *banalidade do mal*”.

A questão sobre o mal não é o tema central deste capítulo, mas ele nos conduz à reflexão arendtiana sobre o pensamento. Mais do que um relato sobre um julgamento, a obra de Arendt faz uma reflexão fundamental sobre o modo como Eichmann se relacionava consigo mesmo e com a realidade a partir da sua maneira de (não) pensar. Seria então possível encontrar em Eichmann a ruptura entre realidade e pensamento mencionada por Arendt em *Origens do Totalitarismo*? Levantar essa questão nos conduz adiante na reflexão do afastamento entre o ser humano e mundo como prejuízo para o pensamento. Ou seja, a maneira como Eichmann agiu sugere mais um modo “instrumental” de lidar com a realidade, do que uma aproximação com a ameaça do terror e da lógica totalitária. Nossa investigação parte da questão da *consciência* de Eichmann que, ao promover uma inversão entre moralidade e dever anulou a sua identidade enquanto indivíduo em benefício da ausência de responsabilidade. Para Arendt, pensar é, em última instância, assumir responsabilidade e se torna uma tarefa urgente diante de sociedades que populam o mundo sem, no entanto, estabelecer uma relação de pertencimento e comprometimento com ele. O caso Eichmann permitiu que Arendt aprofundasse sua compreensão acerca da relação entre o pensamento e os fatos, a justiça, o horror e a morte, tornando evidente que essa relação “orgânica” entre pensador e mundo é não só fundamental, mas necessária para a subsistência de ambos.

2.1 O julgamento de Otto Adolf Eichmann

A queda do regime nazista na Alemanha em 1945 não sacramentou a extinção de um sistema de governo, mas, antes, impôs ao mundo a tarefa de pensar uma série de complexas questões políticas, legais e morais, tornando extremamente árdua a missão de compreendê-lo. Sendo assim, seria ainda possível proclamar vitória sobre um inimigo quando não se conhece sua verdadeira face? A experiência totalitária estabeleceu sua presença no mundo e “tende infelizmente a ficar conosco de agora em diante” (OT, p.639). De fato, a quantidade de reflexões e polêmicas suscitadas desde então parece conservar a chama da sua presença entre nós. *Origens do Totalitarismo* certamente teve seu papel de destaque na composição do “retrato” do totalitarismo e, pouco mais de dez anos depois de sua publicação, Arendt estava em posição de adicionar um elemento novo a essa figura que se transformaria na maior controvérsia da sua obra: *a banalidade do mal*.

Seria mesmo a reflexão sobre o *mal* o grande objetivo de Arendt quando ela decidiu acompanhar, como correspondente da revista *The New Yorker*²⁸, o julgamento de Adolf Eichmann em Jerusalém? Sérgio Adorno, por exemplo, afirma que o cerne da reflexão da obra de Arendt se concentra, ao contrário, nas suas considerações a respeito da relação entre *responsabilidade e julgamento*.

Inclino-me mais a pensar nessa direção. Arendt me parece mais preocupada com um tema que perseguiu sua filosofia política: julgamento e responsabilidade. Estava preocupada com a aplicação da justiça nas sociedades contemporâneas. Como falar em aplicação de justiça, segundo preceitos normativos reconhecidos como legítimos e imperativos, em sociedades nas quais a esfera pública, essencialmente política, foi invadida pela esfera dos interesses privados, lugar do conflito e de sua resolução por meios violentos? Como falar de justiça e de responsabilidade (ou responsabilização) em sociedades nas quais a política se dissolveu na violência? (ADORNO, 2013, p.82-3).

Seyla Benhabib considera que “a frase *a banalidade do mal* era secundária às preocupações de Arendt” no que diz respeito às reflexões sobre o problema filosófico do julgamento moral levantado pelo julgamento de Eichmann (BENHABIB, 2000, p.75). Entretanto, é certo que o subtítulo da obra – *um relato sobre a banalidade do mal* – foi colocado no centro das efervescentes discussões nas quais nossa autora se viu envolvida desde então, ainda que, como destacou Sérgio Adorno, Arendt pareça querer apontar para uma outra direção, tanto no *epílogo* quanto no *pós-escrito* de sua obra.

Em uma carta rascunho de meados de 1963, cujo documento indica *resposta a Grafton*²⁹ (Answer to Grafton), Arendt indica três *razões* que a levaram a se interessar por acompanhar pessoalmente o julgamento de Eichmann. A primeira razão seria sair do plano teórico acerca de um “tipo” nazista sobre o qual Arendt havia refletido em seus escritos

²⁸ Após o anúncio da captura de Eichmann em 23 de maio de 1960, Hannah Arendt acompanha “apaixonadamente as polêmicas” envolvendo a sua prisão e o anúncio do julgamento. Na época, como diz Laura Adler, Arendt decide acompanhar o processo inicialmente sem ter “muita clareza” das razões que a instigavam a querer viajar para Jerusalém. No entanto, era claro que a possibilidade de conhecer de perto um dos mais importantes operadores da solução final lhe entusiasmava, ao mesmo tempo que lhe perturbava. Seus amigos, principalmente Karl Jaspers, se opunham à decisão de Arendt, mas ela se mantinha obstinada em compreender o que tudo aquilo poderia suscitar em suas reflexões. O então diretor da *The New Yorker*, na época W. Shawn, aceita a proposta de Arendt de ser correspondente da revista americana sem, no entanto, garantir que suas reflexões seriam publicadas, o que aconteceria posteriormente. Arendt parte para Jerusalém em 8 de abril de 1961 onde permaneceu até 6 de maio do mesmo ano, acompanhando pessoalmente apenas a primeira fase do processo. As primeiras reflexões de Arendt sobre o julgamento foram inicialmente publicadas em formato de artigo na revista *The New Yorker* nas séries de 16 e 23 de fevereiro e 2, 9 e 16 de março de 1963 (ADLER, Laure. *Nos passos de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Record, 2014, p. 402-4).

²⁹ Samuel Grafton era jornalista e faria uma entrevista com Arendt para a revista *Look*. A carta seria a resposta de Arendt às perguntas endereçadas por Grafton em 13 de setembro de 1963, porém, ela se recusou a participar da entrevista quando descobriu que o jornalista era judeu. O rascunho das repostas de Arendt pode ser encontrado na Divisão de Manuscritos, The Hannah Arendt Papers at the Library of Congress. Correspondence Publishers, 1963.

anteriores e lidar com um indivíduo particular. *Quem era Eichmann? Quais eram seus feitos?* A segunda razão seria avaliar os aspectos jurídicos do julgamento e a suficiência da justiça em lidar com um novo tipo de crime e criminoso. Por último, Arendt diz que a possibilidade de estar frente a frente com o próprio perpetrador do mal foi, provavelmente, o principal motivo que a levou à Jerusalém. O próprio local de encontro de Arendt com Eichmann, um tribunal de justiça, faz com que o enredo da reflexão sobre o mal seja escrito dentro de limites específicos. Arendt, ao longo de todo o livro, desenha um cenário “real” no qual o perpetrador do mal pode ser visto e julgado unicamente pela razão de ser um “homem”.

Otto Adolf Eichmann, ex-tenente-coronel da SS, responsável por organizar a deportação de milhares de judeus para campos de concentração e extermínio durante a Alemanha hitlerista, é o grande personagem da obra de Arendt: *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. Laure Adler, na biografia sobre Hannah Arendt, resume em poucas palavras o percurso do acusado desde a queda do regime nazista até a sua prisão e deportação:

Sabe-se hoje qual foi a sua odisséia: feito prisioneiro de guerra pelos americanos, assume uma nova identidade. Evade-se ao ser informado sobre o depoimento de Wisliceny. Esconde-se durante quatro dias no lado ocidental da Alemanha, sob nome falso, foge rumo à Áustria e a Itália. Em Gênova, um monge franciscano providencia para ele um falso passaporte para a Argentina, e dois anos mais tarde ele manda buscar sua família. Em 1957, os alemães comunicam a informação ao serviço secreto israelense. No mesmo ano, Eichmann aceita conceder uma entrevista a um jornalista, um ex-nazista holandês chamado Sassen. Dois anos mais tarde, um agente israelense localiza a casa, sem água corrente ou eletricidade, em que Eichmann mora com a família em um bairro pobre de Buenos Aires.

Em 11 de maio de 1960, Eichmann é preso e trancado em uma casa em Buenos Aires, onde aceita assinar um texto que lhe foi preparado. “Compreendo que é inútil tentar escapar da justiça. Declaro-me pronto para ir a Israel e comparecer diante de um tribunal competente.” Em 20 de maio, maquiado e drogado, Eichmann embarca em um avião israelense com destino a Tel-Aviv (ADLER, 2014, p. 401-2).

O julgamento de Eichmann tem início em 15 de abril de 1961 em meio a grande controvérsias surgidas em torno da legitimidade da sua captura, bem como da competência do tribunal de Jerusalém de julgar um prisioneiro que estava sendo acusado de crimes de guerra e crimes contra a humanidade, além de crimes contra o povo judeu³⁰.

³⁰ No epílogo do livro Arendt diz que “as irregularidades e anormalidades do julgamento de Jerusalém foram tantas, tão variadas e de tal complexidade legal que, no decorrer dos trabalhos e depois na quantidade surpreendentemente pequena de literatura sobre o julgamento, chegamos a obscurecer os grandes problemas morais, políticos e mesmo legais que o julgamento inevitavelmente propunha”. As controvérsias giravam em torno de três principais eixos: a validade da lei segundo a qual Eichmann estava sendo julgado; a competência da corte de Jerusalém e a legalidade do rapto do réu; e, por último, a de que a acusação de crime contra a humanidade só poderia ser julgada por uma corte internacional. No entanto, poderíamos dizer que no centro

No primeiro capítulo do livro, intitulado *A Casa da Justiça*, Arendt dá o tom de como seriam os próximos meses de julgamento. De um lado, para evitar que o julgamento se tornasse um espetáculo “teatral”, os juízes insistiam que o processo não fugisse da tríade acusação, defesa e sentença. Do outro lado, o então chefe de estado de Israel, Ben-Gurion, representado na corte pelo promotor Gideon Hausner, via no julgamento a grande oportunidade de trazer à tona a história de um povo que durante séculos sofreu duras penas simplesmente por ser judeu. “Queremos esclarecer às nações do mundo como milhões de pessoas, pelo acaso de serem judias, e um milhão de bebês, pelo acaso de serem bebês judeus, foram mortos pelos nazistas” (EJ, 2016, p.20). Arendt, no entanto, é decisiva ao pontuar ao longo de todo o livro que o que estava em juízo era um homem de carne e osso e seus feitos, e “não o sofrimento dos judeus, nem o povo alemão, nem a humanidade, nem mesmo o antissemitismo e o racismo”(EJ, p.15). Caso contrário, colocando-se Eichmann como personagem central da história do antissemitismo moderno, segundo a estratégia “pedagógica” da acusação, que pretendia ensinar ao mundo a história do povo judeu, cair-se-ia na armadilha de transformar o acusado num “inocente executor de algum misterioso destino predeterminado”(EJ, p.20), isto é, necessário para se cumprir o doloroso destino do povo judeu na terra.

Fosse qual fosse a prerrogativa do julgamento, o fato era que o “mal” tinha sido capturado e agora estava exposto dentro de uma cabine de vidro, pronto para enfrentar a justiça dos homens. A cabine de vidro, símbolo do julgamento, fazia de Eichmann uma figura inconfundível na sala de justiça para a qual todos voltavam a sua atenção e pouco encontravam de suas reações. Descrito por Arendt em detalhes, “altura mediana, magro, meia-idade, quase calvo, dentes tortos e olhos míopes, (...) que tenta desesperadamente, e quase sempre consegue, manter o controle, apesar do seu tique nervoso que lhe retorce a boca”(EJ, p.15), o réu demonstra *o quanto podemos ser indiferentes ao horror*. Depoimentos emocionados, vídeos horripilantes das atrocidades cometidas nos campos de extermínio, exibidos durante o julgamento, que facilmente fariam qualquer pessoa desinformada se arrepiar, foram inúteis na tentativa de fazer transparecer um “outro Eichmann”³¹.

das preocupações de Arendt estavam os crimes que de fato Eichmann cometeu e pelos quais poderia ser acusado. A própria elucidação dos fatos revelaria o criminoso como desafio à compreensão jurídica, cuja base de interpretação repousa na ideia de que é preciso “haver intenção de causar dano para que haja crime”(ARENDR, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Companhia das letras, 1999. p. 275-6).

³¹ O filme *The Eichmann Show* é um bom exemplo do “homem na caixa de vidro”. O filme conta a história de como o produtor de TV americana, Milton Fruchtman aliado ao então polêmico diretor de TV Leo Hurwitz, conseguiu autorização para transmitir mundialmente o julgamento de Eichmann. Editado diariamente e exibido em mais de trinta países, o 'Eichmann Show' se tornou o primeiro documentário mundial de televisão. Não obstante todo drama dos diretores para conseguir filmar o julgamento sob ameaça de morte, o filme

Ali dentro estava apenas Otto Adolf Eichmann, nascido em 19 de março de 1906 na cidade alemã de Solingen, filho de um contador e o mais velho de cinco irmãos. Quando adulto ocupou o cargo de vendedor na Companhia de Óleo a vácuo da Áustria por vários anos antes de ser despedido em 1932, mesmo ano em que se filiou ao Partido Nacional-Socialista e entrou para a SS (*Schutzstaffel*). Distintamente do que foi destacado no primeiro capítulo desta dissertação, quando mencionamos que as propostas ideológicas do partido nazista pretendiam “devolver aos seres humanos um *lugar* no mundo que fosse imperecível a disputas políticas, sociais ou econômicas; uma *identidade* impressa no corpo do indivíduo ou na sua condição social”³², Eichmann, segundo Arendt, não era uma das vítimas do “cientificismo profético”. Ao contrário, sua adesão e permanência no partido nazista jamais deu-se por conhecimento profundo da ideologia totalitária, seja ela pelo programa do partido ou pelo antisemitismo de Hitler em *Mein Kampf*. Nas palavras do próprio Eichmann, “O programa do partido não importava, a gente sabia a que estava se filiando”(EJ, p.56).

O livro de Arendt causou grande polêmica na época em que foi publicado e ainda hoje suscita discussões muitas delas sobre “um livro que nunca foi escrito” e, conseqüentemente, sobre um Eichmann que nunca existiu. O desafio de compreender sua obra encontra-se entre a acusação dele ser o perpetrador de um dos maiores crimes já cometidos contra a humanidade e, do outro lado, o fato do agente executor se tornar quase que uma figura “insignificante” diante da magnitude da acusação. Envoltos pela atmosfera complacente do julgamento, não foram poucos os que atacaram Hannah Arendt alegando que ela não demonstrara solidariedade pelo sofrimento do povo judeu, não compreendia a monstruosidade de Eichmann, que ela teria sido enganada por suas mentiras, bem como alegando que ela teria pretendido eximi-lo de suas responsabilidades. Além daqueles que por uma razão ou por outra, acabaram por encontrar outros diferentes “Eichmanns” na própria obra de Arendt. Uma leitura desatenta do texto que se depare com adjetivos como *pretensioso*, *ambicioso*, *idealista*, ou até mesmo *extraordinária aplicação em progressos pessoais* (EJ, p.40;54;62;310), acaba por nublar a perturbadora superficialidade do acusado. O exercício de conceber crimes gigantescos cuja motivação não repousa na natureza perversa do criminoso ou mesmo em motivos torpes, é realmente um desafio à compreensão humana. Se para Arendt o totalitarismo procedeu à

mostra a incansável tentativa de Leo Hurwitz em conseguir registrar as reações de Eichmann durante o julgamento. Em uma das cenas, há uma câmera exclusiva no rosto de Eichmann enquanto são projetadas na sala do julgamento imagens horríveis de massacre contra judeus. No entanto, Eichmann não reage, ou, pelo menos, não reage como se era esperado que reagisse. “Onde você está?” que não reage, diz o diretor enquanto assiste Eichmann. *The Eichmann Show*. Direção: Paul Andrew Willians, Produção: Laurence Bowen, Ken Marshall, BBC Two, UK, 2015.

³² Vide página 27 desta dissertação.

maior ruptura moral e política do século XX, Eichmann foi então uma oportunidade ímpar de investigar em que medida tais eventos impactaram a dinâmica da vida de um indivíduo.

Os crimes cometidos por Eichmann não eram comuns, assim também não era comum que pessoas se encontrassem em posição de deportar milhares de seres humanos para a morte, mas “comum” era sua incapacidade de perceber que seu trabalho não era apenas burocrático, mas criminoso. Desse ponto de vista, o ser “comum” estava sendo acusado de estar envolvido em um dos maiores assassinatos da história, o que expandia em proporções gigantescas o alcance da reflexão sobre a possibilidade do mal acontecer no mundo.

O que me deixou aturdida foi que a conspícua superficialidade do agente tornava impossível rastrear o mal incontestável de seus atos, em suas raízes ou em seus motivos, em níveis mais profundos. Os atos eram monstruosos, mas o agente – ao menos aquele que estava em julgamento – era bastante comum, banal, e não demoníaco ou monstruoso. Nele não se encontravam sinais de firmes convicções ideológicas ou de motivações especificamente más, e a única característica notória que se podia perceber tanto em seu comportamento anterior quanto durante o próprio julgamento e o sumário de culpa que o antecedeu era algo inteiramente negativo: não era estupidez, mas *irreflexão* (VE, 2016, p.18).

Durante todo o julgamento, Eichmann considerou ser inocente no sentido de cada acusação que lhe foi proferida. “Eu nunca matei ninguém”, dizia ele, cuja concepção pessoal de assassinato não compreendia as atividades de organização que estavam sob sua responsabilidade. No retrospecto da narrativa do Reich, Eichmann não acabaria no centro da “mais longa inquirição que se conhecia” por motivos outros que não fosse a proporção grandiosa que a questão dos judeus ganhou, principalmente nos últimos anos do regime nazista. Foi assim que Eichmann foi “soprado para a história” quando, ao candidatar-se para uma vaga no Serviço de Segurança da Reichsführer SS, queria apenas se livrar da vida insignificante de vendedor. A vida de vendedor talvez não tenha sido em vão, se foi com ela que Eichmann adquirir experiência na atividade de organizar e negociar, habilidades que foram essenciais para o bom desempenho do seu trabalho³³. A realização de uma tarefa ocupa o cerne de uma mente que operacionaliza as coisas, e Eichmann não tinha problemas de

³³ Em 2014, a filósofa e historiadora alemã Bettina Stangneth publicou o livro *Eichmann Before Jerusalem: the unexamined life of a mass murderer*, trazendo novamente à tona a discussão sobre Adolf Eichmann e seu papel no extermínio dos judeus. Todavia, a obra parece ganhar destaque justamente por colocar-se na contramão das reflexões de Hannah Arendt. Bettina teve acesso a uma grande quantidade de documentos que Arendt não teve quando escreveu seu livro. Sua obra expande a investigação da vida de Eichmann entre o fim do período nazista na Alemanha, quando Eichmann desaparece, até a sua captura pelos israelenses em 1960. Se Arendt procura definir Eichmann como um tipo específico de tecnocrata burocrático da morte, um homem que executou as tarefas definidas por seus chefes “corretamente” e “conscientemente” sem, no entanto se sentir responsável pelos resultados, Bettina sugere em seu livro que Arendt pode ter sido enganada pela “performance teatral” de Eichmann em Jerusalém. A habilidade de Eichmann de retratar a si mesmo como um pequeno e insignificante burocrata que simplesmente executava ordens, era apenas parte da sua incrível “capacidade de ser cínico”.

consciência na medida em que seu trabalho estava sendo feito com êxito. Só o não cumprimento das suas funções poderia, de alguma forma, lhe tirar o sono. Durante todo o julgamento insistiu na sua observância estrita na execução da “lei” através da sua lealdade às ordens de Hitler. “As palavras do Führer tinham força de lei” (*Führerworte haben Gesetzkraft*) e por essa razão não precisavam ser escritas, assim, poderiam ser alteradas sem aviso prévio. Dentro desse panorama ‘legal’, “toda ordem contrária em letra ou espírito à palavra falada de Hitler era, por definição, ilegal” (EJ, p.165) e Eichmann, assim como os membros da SS, sentia-se diretamente ligado a Hitler como à própria personificação da lei no mundo.

Já em *Origens do Totalitarismo* Arendt destacara essa “homogeneização” entre lei e ordem durante o período nazista na Alemanha como algo decisivo para que as decisões de Hitler tivessem autenticidade legal e inspirassem a sociedade alemã no cumprimento da “lei”³⁴. O próprio Hitler, com a morte do então presidente alemão Paul von Hindenburg em 1934, chega ao poder e unifica o cargo de presidente e de chanceler em uma mesma figura, a do *Führer*.

O “Eichmann de Bettina” não é um homem de inteligência “insignificante”. A historiadora teve acesso à uma quantidade mais extensa das famosas entrevistas que Eichmann concedeu ao jornalista Wilhelm Sassen, além das diversas anotações de Eichmann durante seu exílio na Argentina. O que emergiu dessas fontes é que Eichmann, em seu exílio pós-1945, permaneceu como um oficial da SS apaixonado e ideologicamente convencido que frequentemente se gabava de seu envolvimento no Holocausto, e que se orgulhava de sua responsabilidade pessoal na deportação em massa de mais de 400.000 judeus húngaros no final da guerra. A imagem perpetrada de Eichmann como um rosto obediente à ordem, seria apenas o resultado de sua estranha capacidade de adaptar sua narrativa aos desejos e fantasias de seus ouvintes. Em suma, o livro de Bettina Stangneth é, como diz Richard Evans em sua crítica à obra de Bettina para o jornal *The Guardian* (17 Oct 2014) “um relato perturbador sobre os anos de exílio de Adolf Eichmann relevando toda a extensão de seu cinismo, desumanidade e auto-ilusão moral”.

³⁴ A hegemônica representação nazista no parlamento alemão a partir de 1934, fez com que os primeiros anos do regime de Hitler fossem marcados por uma avalanche de leis e decretos, sem, no entanto, abolir oficialmente a Constituição de Weimar. Entretanto, a forma de organização totalitária que desde a sua gênese foi contrária à instauração de um “governo absoluto estático”, que pudesse refrear o curso do movimento da natureza, criou um Estado de instituições próprias ou dominadas pelo partido, as quais não poderiam *definir-se* segundo as normas e leis que as regiam. Na prática, esse estado de permanente ilegalidade era expresso pelo fato de que muitas das normas em vigor já não eram de domínio público. Teoricamente correspondiam ao postulado de Hitler segundo o qual o “Estado total não deve reconhecer qualquer diferença entre lei e ética, porque quando se presume que a lei em vigor é idêntica à ética comum que emana da consciência de todos, então não há mais necessidade de decretos públicos”. Nesse sentido, o Estado representava apenas uma *função ostensiva* que escondia a verdadeira autoridade do partido nazista, que na prática se utilizava da técnica de duplicação de órgãos para criar uma estrutura paralela de administração que não estava submetida a uma constituição legal. A estrutura “legal” existente do Estado nunca era destruída, apenas sua autoridade era destituída sem, no entanto, ser visível para todas as instâncias administrativas e até mesmo para o próprio partido. Desse modo, criava-se ao mesmo tempo uma espécie de *hierarquia flutuante* que não podia se respaldar na lei para se reconhecer enquanto autoridade, havendo assim uma constante transferência do poder nomeado pela única autoridade efetiva no partido: o *líder*. Sendo assim, o *líder* totalitário não estabelece nenhum tipo de hierarquia que fomente a existência de um grupo privilegiado de pessoas que possam compartilhar com ele o monopólio da autoridade (OT, p.442-469).

Na linguagem dos nazistas, é o ‘desejo do Führer’, dinâmico e sempre em movimento – e não as suas ordens, expressão que poderia indicar uma autoridade fixa e circunscrita —, que é a ‘lei suprema’ num Estado totalitário. (...) A afirmação nazista de que ‘o partido é uma concatenação dos líderes’ não passava de uma balela. Do mesmo modo como a multiplicação infinita de órgãos e a confusão da autoridade leva ao estado de coisas na qual cada cidadão se sente diretamente confrontado com o desejo do Líder, que escolhe arbitrariamente o órgão executante de suas decisões, também o milhão e meio de ‘Führers’ disseminados por todo o Terceiro Reich sabia muito bem que a sua autoridade emanava diretamente de Hitler, sem os níveis intermediários de uma hierarquia operante (OT, 414;455).

Arendt nos chama atenção para o colapso da moralidade pública na Alemanha nazista cujas leis tornaram-se insuficientes para auxiliar Eichmann a distinguir o certo do errado. Eichmann dizia várias verdades durante o julgamento, verdades essas que estavam de acordo com a lei para a qual a destruição da dignidade humana e o assassinato de judeus eram algo aceitável. Sendo assim, é um equívoco achar que os preceitos morais tradicionais sempre funcionaram ao longo dos tempos. O “não matarás” nunca impediu centenas de milhares de mortes ao longo da história. Para Arendt, o colapso moral faz com que tenhamos que recordar os nossos princípios e valores sem, no entanto, acreditar que exista uma regra fixa que possa ser aplicada a qualquer situação. Qualquer ordem recebida deve ser passível de questionamento, de se sustentar não apenas através da autoridade, mas através do sentido.

Em *Responsabilidade sob a Ditadura*, texto de 1964, Arendt reitera sua crítica à concepção de que a percepção daquilo que é ilegal provém de um “sentimento de legalidade” presente em toda e qualquer consciência humana. Ora, esse sentimento de legalidade foi ineficaz para que se percebesse a inversão legal na Alemanha hitlerista, onde as pessoas agiam “sob condições em que todo ato moral era ilegal e todo ato legal era criminoso”(RJ, 2004, p.103). Reconhecer a fragilidade dessa “consciência moral” inequívoca, diz Arendt, é reconhecer não só os fenômenos morais, mas também legais e políticos mais importantes do nosso tempo; algo que, durante o julgamento, os juízes não souberam nem resolver e nem evitar (EJ, p.166;38).

Por isso, a visão um tanto otimista da natureza humana, tão claramente presente no veredicto não só dos juízes no julgamento de Jerusalém, mas de todos os julgamentos do pós-guerra, pressupõe uma faculdade humana independente, sem apoio na lei e na opinião pública, que julga de novo com toda a espontaneidade cada ato e intenção, sempre que surge o momento. Talvez possuamos realmente essa faculdade e sejamos legisladores, cada um de nós, sempre que agimos: mas não era a opinião dos juízes. Apesar de toda retórica, eles não queriam dizer mais do que o seguinte: se uma sensibilidade para as coisas têm sido inata em nós por tantos séculos, ela não podia de repente ter sido perdida (RJ, 2004, p. 103-4).

Eichmann inverteu a *responsabilidade moral* pela *responsabilidade do cumprimento do dever* quando o princípio das suas ações deixou de ser regulado pela sua própria razão, sendo substituído pela vontade do Führer. Assim como Eichmann, a grande massa burocrática de cidadãos alemães abdicou da capacidade de *juízo pessoal* quando passou não apenas a aceitar as ordens do Führer, mas também a se sentir como a própria legisladora da ordem como lei; fosse na sociedade denunciando e combatendo os inimigos do Reich, fosse nos campos de concentração exterminando vidas. Ainda que Eichmann tenha substituído a razão prática kantiana pela vontade de Hitler como fundamento da sua definição de dever, ele nunca abandonou o princípio de que no cumprimento da lei não há exceções³⁵.

A relação que Eichmann estabelecia com o mundo, com as coisas, com as pessoas, ou seja, seu modo de ‘pensar’, dava-se sempre dentro dos limites estabelecidos pela lei. Fazia questão de estar sempre “coberto por ordens”, cuja atitude superava aquela da figura do cidadão respeitador das leis sendo por ele mesmo descrita como “obediência cadavérica”. Sua inflexibilidade quanto ao descumprimento da lei fazia-o querer cumprir o seu dever até o final, mesmo quando os adeptos convictos do regime já tinham se convencido da derrota da Alemanha na guerra. Seu dever estava diretamente ligado à fonte da lei, e só com a morte do próprio Hitler é que Eichmann conseguiu se libertar do cumprimento da sua função, sendo “soprado” para uma realidade cuja ordem não se estabelecia mais sob as leis do Reich. Essa mudança exigia-lhe reposicionar-se no mundo a partir de suas próprias escolhas. “Senti que teria de viver uma vida individual difícil e sem liderança, não receberia diretivas de ninguém, nenhuma ordem, nem comando me seriam dados, não haveria mais nenhum regulamento pertinente para consultar – em resumo, havia diante de mim uma vida desconhecida” (EJ, 43-4).

Durante o julgamento ficou evidente para Arendt que a queda do nazismo não havia operado nenhuma diferença no modo de pensar de Eichmann. Sua mente ainda funcionava como a mente de um burocrata que, mesmo agora, prestes a ser sentenciado à morte, ainda se entusiasmava com o fato de poder cooperar com o julgamento. Tal entusiasmo, diz Arendt, durou até o momento em que Eichmann começou a ser “confrontado com perguntas concretas baseadas em documentos irrefutáveis” (EJ, p.40). A justiça estava ali para julgar o homem e

³⁵ Refiro-me aqui ao momento surpreendente do julgamento, relatado por Arendt, quando Eichmann diz que havia lido a *Crítica da razão pura*, e “que tinha vivido toda a sua vida de acordo com os princípios morais de Kant, e particularmente segundo a definição kantiana do dever”. O que para Arendt não fazia sentido algum, chegando a ser, como ela própria diz, “ultrajante”, uma vez que a filosofia moral de Kant está intimamente ligada à faculdade de juízo do homem, a sua capacidade de pensar sem regras previamente estabelecidas, mas sim de acordo com os princípios da razão, o que impossibilita conceber a obediência cega de Eichmann às ordens de Hitler como seguir princípios morais (EJ, p.153).

seus atos, mas o homem por trás dos atos era difícil de ser “tocado”, uma vez que se estava diante de alguém que “tinha sido capaz de enviar milhões de pessoas para a morte, mas não era capaz de falar sobre si mesmo da maneira adequada se não lhe fornecessem a ‘regra de linguagem’ condizente”(EJ, p.162). Eichmann não foi capaz de dizer nada excepcional sobre si mesmo, era como um ser vazio de si e preenchido pelas regras do Estado. Sua única língua era o “oficialês”, cujo conteúdo refletia a linguagem burocrática oficial do Reich. Arendt menciona que as chamadas *regras de linguagem* utilizadas na comunicação dos oficiais nazistas tinham por objetivo não apenas criar uma cumplicidade cooperativa entre os “portadores de segredo”, mas promover um certo distanciamento entre a realidade dos fatos e a forma de concebê-los dentro da realidade nazista. Eichmann e sua inclinação para “palavras-chave e frases de efeito” não compreendia as acusações de crueldade e atrocidades, pois, no seu vocabulário, assassinar os judeus significava dar-lhes uma “morte misericordiosa”.

A insistência de Eichmann de expressar-se com frases prontas e clichês demonstrava a sua incapacidade de situar-se no mundo comum, cuja exigência é estar apto a comunicar-se com a pluralidade do convívio social, sendo ele mesmo um ser plural. Assim, era mais plausível para a corte tê-lo como mentiroso do que acreditar que a superficialidade de suas palavras demonstrava apenas que Eichmann era um homem incapaz de pensar por si próprio, algo inteiramente diferente de estupidez. “Quanto mais se ouvia Eichmann, mais óbvio ficava que sua incapacidade de falar estava intimamente relacionada com sua incapacidade de *pensar*, ou seja, de pensar do ponto de vista de outra pessoa” (EJ, p.62). O que estava em jogo era sua sentença de morte, no entanto, sua memória o fazia recordar de fatos relacionados à sua carreira pessoal que não necessariamente se conectavam com os principais fatos pelos quais ele estava sendo julgado.

De fato, a investigação sobre Eichmann é a investigação de um modelo que populava não apenas a sociedade alemã, mas europeia. Arendt destaca a contradição da acusação do Sr. Hausner, que acusava Eichmann de ser o “monstro mais anormal que o mundo já vira” e, ao mesmo tempo, afirmava que se tratava de muitos como ele, talvez todo o Movimento nazista e todo o antissemitismo. O próprio julgamento se tornava cada vez mais difícil à medida que a investigação sobre o acusado carecia de elementos que revelassem os motivos e intenções da realização dos seus crimes, algo fundamental para a possível caracterização de sua culpabilidade. Eichmann não era “sádico nem perverso”, mas era parte de uma massa de pessoas “assustadoramente normais”, caracterizada pela sua falta de discernimento, de emitir juízos que não estivessem ancorados em regras e preceitos (EJ, p.299).

A indiferença da sociedade alemã em relação à *solução final* nos últimos anos da guerra está ligada, nas palavras de Sérgio Adorno, a uma *anestesia moral* percebida por Norbert Elias como a neutralização do “princípio de alteridade”, cujo sintoma evidente é a “absoluta falta de compaixão para com o sofrimento e a dor do outro”(EJ50, 2013, p.90). Nesse sentido, diz Adorno, como pensar a responsabilidade pessoal de indivíduos que estavam em uma sociedade imersa na violência e no terror, sem que isso se torne um “subterfúgio para justificar a imunidade ou isenção penal” daqueles que se envolveram direta ou indiretamente com o extermínio dos judeus?(ADORNO, p.82). O desafio imposto à justiça na figura de Eichmann exigia que se pensasse no estabelecimento de bases jurídicas adequadas com as quais seria possível responsabilizar esse novo tipo de criminoso.

Do ponto de vista de nossas instituições e de nossos padrões morais de julgamento, essa normalidade era muito mais apavorante do que todas as atrocidades juntas, pois implicava que (...) esse era um novo tipo de criminoso, efetivamente *hostis generis humani*, que comete seus crimes em circunstâncias que tornam praticamente impossível para ele saber ou sentir que está agindo de modo errado (EJ, p.299).

O fato da massiva parte da população “aderir ao engano coletivo que lhes prometia a existência sob uma raça única, pura, heroica, onde predominaria a harmonia em lugar da discórdia” (EJ50, p.94), não eximia cada cidadão de *responsabilidade pessoal*. Para Arendt, *culpa e inocência* são de carácter *individual* e, nesse sentido, “quando todos são culpados, ninguém o é”³⁶. É a partir dessa perspectiva que ela também recusa a chamada “teoria da engrenagem”, que coloca Eichmann apenas como um indivíduo que não agiu por si próprio, mas como uma mera peça de uma grande engrenagem. Se assim o fosse, seria impossível atribuir culpa e responsabilidade individuais (RJ, p.90-2).

A *responsabilidade* está no cerne da reflexão arendtiana sobre o juízo e, consequentemente, daqueles que se recusaram a acreditar nos falsos argumentos nazistas. Na contramão da obediência cega à regra estão histórias de pessoas que, diante da decadência dos

³⁶ Arendt faz uma distinção entre *responsabilidade coletiva*, de natureza política, e *responsabilidade individual*, de natureza moral e legal. Como já citado, para ela culpa e inocência diante da lei são de natureza objetiva e quando se dirige a Eichmann em primeira pessoa Arendt diz “...mesmo que 8 milhões tivessem feito o que você fez, isso não seria desculpa para você”(EJ, pg.301). Arendt se contrapõe à ideia de culpa coletiva, crescente na época entre os alemães, reflexo da complexa participação de todas as camadas da sociedade nas ações do Terceiro Reich. Ela recusa a ideia de responsabilidade coletiva e, como bem observou Bethania Assy, somente no caso de responsabilidade política é possível alguma forma de responsabilidade coletiva, ou seja, responsabilidade por aquilo que não praticamos. “A razão pela qual [Arendt] não atribui responsabilidade coletiva em questões de culpa pessoal é que o pertencimento a dada comunidade em primeiro plano não figura como ato voluntário. Já a responsabilidade política significa assumir responsabilidade como membro de um corpo político”(ASSY,2017, p.22). Como diz Arendt, “só num sentido metafórico alguém pode dizer que *sente* culpa por aquilo que não ele, mas seu pai ou seu povo fizeram”(EJ, p. 321).

padrões da moralidade pública, ousaram pensar por si próprias. Pensaram e julgaram sem o auxílio de categorias e fórmulas cuja plausibilidade residia antes na coerência intelectual do que na adequação aos acontecimentos reais (RJ, p.100). Assim, ao mesmo tempo em que Arendt coloca questões sobre como é possível preservar a consciência como uma faculdade moral em meio a um colapso moral generalizado, ela indica que a permanência dessa faculdade está relacionada à própria natureza da atividade de pensar.

2.2 O *modus operandi* de Eichmann e a banalidade do mal

No banco dos réus da corte de Jerusalém um único homem contrasta com a magnitude dos motivos que o levaram a estar ali. Eichmann, que tão longe estava das cenas dos crimes pelos quais estava sendo acusado, reorienta a compreensão da responsabilidade criminal para fora do âmbito daquele “que suja as mãos de sangue”. Diante de um crime que contabiliza mais de seis milhões de mortes, seria inviável atribuir responsabilidade a poucas centenas de soldados armados. Arendt vai dizer que “o grau de responsabilidade aumenta quanto mais longe nos colocamos do homem que maneja o instrumento fatal com suas próprias mãos”, (EJ, p.268) nesse sentido, a distância não colocava Eichmann em situação privilegiada, mas antes, fazia dele um dos agentes responsáveis pela composição da cena do crime. Sua cabeça estava “inteiramente tomada pelo gigantesco trabalho de organização e administração” (EJ, p. 168), o que não incluía colocar em questão o desencadeamento do cumprimento de suas responsabilidades. Sua maneira de “pensar”, expressa no uso da linguagem burocrática, parecia apontar a única via de acesso ao “mundo de Eichmann”; a única forma de investigar o seu *modus operandi* assassino.

Não havia dúvidas de que Eichmann sabia o que estava fazendo, tendo ele mesmo visto com os próprios olhos como funcionava a máquina de destruição do Reich (EJ, p.105). A crueldade do destino dos prisioneiros deixou-o horrorizado, mas foi insuficiente para fazê-lo abandonar a sua função, o que nos leva a questionar: em que medida a realidade brutal dos fatos foi incapaz de afetar a consciência de Eichmann? Em *Origens do Totalitarismo* Arendt diz que “pensar em horrores não leva a mudança de personalidade de qualquer espécie, não altera o carácter do homem nem pode deixá-lo melhor ou pior; como, aliás, também não o faz a verdadeira experiência do horror” (OT, p.492). Em última instância, Arendt parece nos dizer que a capacidade de “ser afetado” pela realidade é sempre um escolha do indivíduo. Eichmann poderia não gostar muito do que estava fazendo, mas “jamais esqueceu qual seria sua alternativa” (EJ, p.45). Essa alternativa é menos uma opção entre o real e o fictício do que

a escolha em ser transparente para si mesmo, ou seja, reconhecer no silêncio do pensamento, no lugar do sujeito consigo mesmo, as incoerências das suas atitudes.

Retornamos à consciência de Eichmann diante da experiência dos fatos. É notório o episódio no ano de 1941, em que Eichmann desvia a rota de vagões que levariam milhares de judeus e ciganos imediatamente para a morte em território Russo. Os vagões foram redirecionados para o gueto de Lódz, que não tinha uma política de execução imediata. “Esse foi o único caso em que ele [Eichmann] havia realmente tentado salvar os judeus” (EJ, p.110). No entanto, três semanas depois em uma reunião com Reinhard Heydrich na cidade de Praga, a consciência de Eichmann funcionou “às avessas” e ele sugeriu que os campos que estavam sendo utilizados para executar comunistas russos, também poderiam ser utilizados para executar os judeus. A questão é: por que Eichmann mudou de ideia? O que fez com que num curto período de tempo ele superasse a sua “repugnância” pelo crime? Em outras palavras, em que medida a realidade cessou de lançar luz à consciência de Eichmann? Eichmann não promoveu uma ruptura alienada com a realidade dos fatos, antes, acabou por reinterpretá-la, não a partir de sua própria experiência, mas a partir do cumprimento do dever.

De acordo com o postulado de Hitler citado por Arendt, Eichmann vivia num Estado no qual “não havia diferença entre lei e ética, a lei em vigor era idêntica à ética comum que emanava da consciência de todos; sem necessidade de decretos públicos” (OT, p.444). Eichmann não precisava recorrer à sua consciência “uma vez que não era daqueles que não tinha familiaridade com as leis do país” (EJ, p.316). Sua familiaridade e identificação com a lei fez com que ele, de forma um tanto embaraçosa para a justiça, evitasse que “ordens manifestamente criminosas fossem desobedecidas” (EJ, p.315). Foi assim que em 1944 Eichmann começou a sabotar as ordens do “Himmler moderado” que, antevendo a derrota da Alemanha na guerra, começou a adotar uma “política de conciliação” encerrando os trabalhos nos campos de extermínio e utilizando judeus como álibi para suas atitudes de “alemão pacificador”. O mesmo Himmler que anos antes era especialista em resolver problemas de consciência com a utilização de famosos slogans, ou invertendo o papel de vítima na execução da ordem para matar. Em vez de dizer “Que coisa horrível eu fiz com as pessoas!”, os assassinos poderiam dizer “Que coisa horrível eu tive de ver na execução dos meus deveres, como essa tarefa pesa sobre os meus ombros!” (EJ, p.122). Estar envolvido numa “tarefa que acontece uma vez em dois mil anos” exigia o preço alto de esvaziar-se de si mesmo para encher-se da vontade do Führer. Algo único estava acontecendo e ninguém queria “perder o trem da história” (propaganda comunista) ou mesmo ir contra as “eternas leis da natureza e da vida” (OT, p.394). As “palavras aladas” de Himmler faziam sentido para

Eichmann na medida em que se alinhavam com a vontade do Führer, mas foram destituídas de autoridade assim que Himmler inverteu “as regras do jogo”.

Dana Villa em sua obra *Politics, Philosophy, Terror – Essays on the thought of Hannah Arendt*, destaca que o problema da *consciência* de Eichmann está na base da reflexão filosófica sobre a natureza do mal, investigado por Arendt em *Eichmann em Jerusalém*. A outra dimensão possível de leitura da obra seria o relato dos procedimentos jurídicos em contraste com os desafios propostos pelo novo tipo de crime e criminoso. A incorreta distinção entre essas duas dimensões estaria diretamente ligada às grandes controvérsias suscitadas pelo subtítulo da obra: *um relato sobre a banalidade do mal* (VILLA, Dana. 1999, p.42).

Os capítulos centrais de *Eichmann em Jerusalém* constituem o que Arendt chama de seu ‘relato sobre a consciência de Eichmann’. Visto que Eichmann sabia o que estava fazendo (isto é, enviando milhões ‘para o açougueiro’), e estava em posição de julgar a enormidade dos seus atos (já que ele tinha visto onde as deportações terminavam em Treblinka, Chelmno e Minsk, e ‘estava muito chocado’) a única questão que restava era se a morte dos judeus tinha ido contra a sua consciência. Do ponto de vista jurídico, os dois primeiros fatos eram suficientes para garantir a pena de morte. Mas foi a questão moral, a questão da consciência de Eichmann que atraiu o interesse mais intenso de Arendt e levou-a à ideia da banalidade do mal (VILLA, p. 46, tradução nossa).

Nosso objetivo aqui não é examinar o problema do mal sob a perspectiva arendtiana, mas entender, no pano de fundo dessa reflexão, se a investigação sobre a “consciência superficial” de Eichmann pode nos levar a verificar a ruptura entre realidade e pensamento discutida por Arendt em *Origens do Totalitarismo*. A questão para Arendt, como já mencionado, nunca foi a ausência de consciência de Eichmann, mas sim a sua “deficiência” em utilizar o recurso da razão para confrontar as situações-limite que se impunham naquele momento.

É importante destacar que o próprio cerne do pensamento arendtiano assenta-se sobre “situações limites” as quais fomentam a perspectiva pela qual se enxerga a sua forma de compreender as coisas. Em entrevista ao jornalista Günter Gaus diz Arendt:

Em 1933 não era possível *desinteressar-se* disso [política e história]. Havia muito tempo, aliás, que já não era possível (...) Aquilo foi pra mim um choque imediato [incêndio do Reichstag], e a partir daquele momento me senti responsável. Isso significa que tomei consciência do fato de que não era mais possível *contentar-se* em ser espectador (DP, p. 125-6, grifo nosso).

É claro que Arendt está ciente de que os fatos carregam em si uma objetividade mas que a experiência e o significado atribuído a eles é sempre subjetiva. Ou seja, não há expectativa de que todos sejam atingidos da mesma forma, mas que, de alguma maneira, sejamos atingidos. Ao sermos confrontados com a realidade somos impelidos, pelo menos nas chamadas “situações limites”, a pensar sobre ela, a buscar compreendê-la e dar uma resposta àquilo que nos encara de frente. Durante o período nazista na Alemanha, o próprio sistema coagia o indivíduo a decidir-se pela lógica da explicação ideológica totalitária, ou arriscar-se a encarar como insuficiente a razão pela qual o horror ocupava o espaço do “lugar-comum” na sociedade. Nesse sentido, Hannah Arendt vai dizer que diante da maneira como o nazismo se espalhou e contaminou todas as esferas da vida dos indivíduos, impelindo-os a agir como um “todo único”, ausentar-se da vida pública tornou-se uma maneira de resistir à cumplicidade dos crimes cometidos por esse indivíduo de “dimensões gigantescas”. Uma maneira pela qual tornou-se possível não estar exposto a submeter-se ao cumprimento da ordem e, conseqüentemente, a apoiar às ações dos nazistas. Pois, como diz Arendt, “política não é um jardim de infância; em política, obediência e apoio são a mesma coisa” (EJ, p.302). A *desobediência* implicava não se tornar responsável moral e legalmente pelos atos cometidos pelos nazistas, além de preservar a “boa consciência” dos indivíduos que escolheram “conviver em paz” consigo mesmos. Eichmann, ao contrário, optou pelo caminho “menos perigoso”.

Houve um momento decisivo na carreira de Eichmann que fez com ele definitivamente “dissipasse todas as suas dúvidas” em relação ao cumprimento do seu dever. Ele participou da conhecida Conferência de Wansee em janeiro de 1942, quando Heydrich convocou representantes de vários ministérios e dos serviços públicos, cuja cooperação seria essencial para a realização da Solução Final. De acordo com Eichmann, diz Arendt, Heydrich esperava grande dificuldade para persuadir aqueles homens quanto a uma decisão radical para a questão dos judeus. O que aconteceu é que a Solução Final foi recebida com “extraordinário entusiasmo” por todos os presentes e Eichmann, na sua “insignificante” posição de secretário da reunião, compartilhava de um momento único com seus superiores.

Havia outra razão para esse dia da conferência ser inesquecível para Eichmann. Embora estivesse dando o melhor de si para ajudar na Solução Final, ele ainda tinha algumas dúvidas a respeito de “uma solução sangrenta por meio da violência”, e essas dúvidas agora haviam sido dissipadas. “Ali, naquela conferência, as pessoas mais importantes tinham falado, os papas do Terceiro Reich.” Agora ele podia ver com os próprios olhos e ouvir com os próprios ouvidos não apenas Hitler, não apenas Heydrich ou a “esfinge” Müller, não apenas a SS e o Partido, mas a elite do bom e velho serviço público disputando e

brigando entre si pela honra de assumir a liderança dessa questão “sangrenta”. “Naquele momento, eu tive uma espécie de sensação de Pôncio Pilatos, pois me senti livre de toda culpa” *Quem haveria de ser o juiz? Quem era ele para “ter suas próprias ideias sobre o assunto”?* Bem, ele não era o primeiro e nem o último a ser corrompido pela modéstia (EJ, p.130).

O *consenso* estabelecido naquele pequeno grupo de senhores jamais teria sido suficiente para a real efetivação do plano de eliminação dos judeus, se não tivesse recebido o apoio das mais diversas camadas da sociedade. “Eichmann contou que o fato mais potente para acalmar a sua própria consciência foi o simples fato de não ver ninguém, absolutamente ninguém, efetivamente contrário à Solução Final” (EJ, p.133). Arendt cita o caso do pastor Heinrich Grüber que interveio “em favor de pessoas que foram feridas na Primeira Guerra mundial e daqueles que haviam recebido condecorações militares; em favor dos velhos e das viúvas dos que morreram na Primeira Guerra Mundial.” Grüber foi a única testemunha alemã não judia da acusação representando a “outra Alemanha” contrária às ideias de Hitler. Ele estava no banco de testemunhas porque havia, por diversas vezes, negociado em favor dessa “categoria” de judeus com o próprio Eichmann. Sobre Grüber, Eichmann acrescenta: “ele veio até mim e pediu alívio para o sofrimento, mas não objetou de fato ao desempenho dos meus deveres enquanto tais” (EJ, p.148).

A política dos judeus de “exceção” culmina para Arendt com o início do colapso moral da respeitável sociedade judaica. Citando Himmler, Arendt diz que existiam 80 milhões de bons alemães e cada um deles tinha seu judeu decente; ou seja, todos aqueles que pediam por “exceção” para seus casos “reconheciam implicitamente a regra”(EJ, p.148-50).³⁷ De fato não era apenas a cooperação dos judeus que “aliviava” a consciência de Eichmann, mas sim o apoio ou, pelo menos, a indiferença da “boa sociedade” alemã quanto à violenta política nazista para com os judeus. O colapso moral promovido pelos nazistas não apenas na

³⁷ A publicação de *Eichmann em Jerusalém* em 1963 provocou grandes discussões, principalmente entre os intelectuais, “que nunca seriam totalmente curadas”(Irving Howe). As polêmicas giravam em torno de três principais temas: a afirmação de Arendt de que os judeus não opuseram resistência aos seus perseguidores; todo o debate em torno do termo banalidade do mal; e a polêmica em relação à cooperação das autoridades judias com os nazistas. Sobre esse último, diz uma testemunha do julgamento citada por Arendt: “O povo judeu como um todo se comportou magnificamente. Só a liderança falhou”. É nesse tom que Arendt vai levantar pontos delicados que em sua opinião faltaram ao julgamento no sentido de dimensionar corretamente a gravidade do problema. Um dos pontos centrais e polêmicos dessa discussão é pensar a cooperação dos líderes judeus como “pedra angular” da política sangrenta dos nazistas. Sem a cooperação desses líderes, diz Arendt, teria sido muito difícil a ordem e a mobilização de centenas de milhares de judeus nas deportações e nos campos de concentração. O número de judeus era significativamente superior ao número de soldados nesses campos, e teria sido impossível controlar todas essas pessoas utilizando-se de pura violência. Ainda que não tenha sido Arendt a única figura responsável por evidenciar essa polêmica, ela teve grande repercussão com o debate travado entre Arendt e muitos de seus críticos e amigos importantes. Muitos desses últimos acabaram se afastando dela como, por exemplo, o líder sionista Kurt Blumenfeld, para com quem Arendt tinha grande admiração. Sobre a polêmica conferir: ADLER, Laure. *Nos passos de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro, Record, 2014, Cap.XVI. Também o artigo de Michael Ezra, “The Eichmann polemics: Hannah Arendt and her critics”, *Democratija* 9, Summer 2007.

Alemanha, mas na Europa como um todo, não apenas entre os perseguidores mas também entre as vítimas, fez com que Eichmann não precisasse “cerrar os ouvidos para a voz da consciência”; não porque ele não tivesse nenhuma, mas porque sua consciência falava com a “voz respeitável” da sociedade a sua volta. Foi assim que Eichmann pode alegar que “nenhuma voz se levantara no mundo exterior para despertar sua consciência” (EJ, p.143).

O contexto do colapso da tradição moral já mencionado por Arendt desde *Origens do Totalitarismo* é o pano de fundo para se compreender o problema da consciência de Eichmann. O grande dilema para Arendt, diz Dana Villa, é a “fusão³⁸” entre *moralidade* e *legalidade* sobre a qual a consciência de Eichmann operava. Assim, a grande questão obscurecida pelas polêmicas citadas acima é “o destino da consciência como faculdade moral em meio a um colapso moral generalizado promovido pelo regime nazista”. Isso traz não só implicações morais como também legais que se expressam na dificuldade de se atribuir responsabilidade individual para um cidadão respeitador das leis num Estado legalmente corrompido. Ou seja, “o caso Eichmann demonstrou como a consciência, neste contexto, é pervertida: não diz aos indivíduos o que é certo e o que é errado. Tampouco é também totalmente silenciosa, porque continua a dizer às pessoas como Eichmann qual é o seu dever.” (DV, p.45, tradução nossa)

Compreender a consciência de Eichmann à luz de uma “moralidade legal” enfraquece a teoria do fanático antissemita e de seus feitos demoníacos. Para Arendt, é preciso compreender que Eichmann agia sem motivos outros que não fossem obedecer à lei do Führer que obscurecia a ilegalidade dos seus atos.

Para a grande maioria das pessoas e mesmo para a corte de Jerusalém, seria muito difícil admitir que um criminoso que teve papel fundamental na organização do envio de milhares de judeus para campos de extermínio não fosse motivado por um profundo ódio antissemita ou qualquer outra razão mais profunda que o simples cumprimento do dever. Por trás de toda polêmica envolvendo a banalidade do mal está a revelação de um novo tipo de criminoso que, segundo Arendt, não poderia ser comparado com aqueles sádicos, fanáticos, antissemitas e nem tampouco ser considerado menor que eles. O fato de existir criminosos como Eichmann não deve encobrir a existência daqueles que agem por motivos perversos. Eichmann não agiu por motivos perversos, sua “normalidade” havia sido atestada por alguns psiquiatras antes do julgamento e eles disseram que seu perfil psicológico era “não apenas normal, mas inteiramente desejável” (EJ, p.37).

³⁸ O termo original utilizado por Dana Villa em inglês é *conflation*.

Claro, ninguém acreditou nele. O promotor não acreditou porque não era sua função. O advogado de defesa não lhe prestou atenção porque, ao contrário de Eichmann, ele não estava, aparentemente, interessado em questões de consciência. E os juízes não acreditaram nele, porque eram bons demais e talvez conscientes demais das bases de sua profissão para chegar a admitir que uma pessoa mediana, “normal”, nem burra, nem doutrinada, nem cínica, pudesse ser inteiramente incapaz de distinguir o certo do errado. Eles preferiram tirar das eventuais mentiras a conclusão de que ele era um mentiroso, — e deixaram passar o maior desafio moral e mesmo legal de todo o processo. A acusação tinha por base a premissa de que o acusado, como toda “pessoa normal”, devia ter consciência da natureza de seus atos, e Eichmann era efetivamente normal na medida em que “não era uma exceção dentro do regime nazista”. No entanto, nas condições do Terceiro Reich, só se podia esperar que apenas as “exceções” agissem “normalmente”. O cerne dessa questão, tão simples, criou um dilema para os juízes. Dilema que eles não souberam nem resolver, nem evitar (EJ, p. 38).

Para Arendt, Eichmann de fato “nunca se deu conta do que estava fazendo” e nunca precisou questionar pelos motivos pelos quais estava fazendo, uma vez que sua consciência e sua moralidade funcionavam dentro dos limites da lei e da opinião pública. O fato da “consciência legal” de Eichmann nublar a distinção entre o certo e o errado é a representação subjetiva do colapso moral sofrido pela sociedade alemã durante os anos de regime nazista.

Era como se a moralidade, no exato momento de seu colapso dentro de uma nação antiga e altamente civilizada, se revelasse no significado original da palavra, como um conjunto de *costumes*, de usos e maneiras, que poderiam ser trocados por outro conjunto, sem maior dificuldade do que a enfrentada para mudar as maneiras à mesa de todo um povo (RJ, p.106).³⁹

As incertezas e dificuldades promovidas pelo colapso moral no último século nos trazem hoje, por outro lado, a certeza de que tudo, valores, crenças, códigos, muda constantemente, ultrapassando a forma como fazemos juízos das coisas a todo momento por meio de hábitos, de regras e de parâmetros. É preciso reconhecer que a existência de uma

³⁹ A experiência da ruptura promovida pelo totalitarismo e seu impacto moral, somada à incapacidade de pensar de Eichmann e a banalidade do mal, levam Arendt a buscar novas bases sobre as quais se poderia pensar uma nova moral política. Diz Bethania Assy: “Arendt dará início a um tipo de investigação sobre a moralidade que não havia se dado em nenhum momento da sua obra anterior a *Eichmann em Jerusalém* (...) Arendt fomentara uma nova perspectiva ético-moral que fosse capaz de não apenas desvelar a quebra com o paradigma da tradição, que já havia amplamente discutido desde *Origens do Totalitarismo*, como também propor um novo *modus operandi* a tais questões, cujas dificuldades se iniciavam pela própria carência da terminologia.” A mudança de perspectiva em relação ao problema do mal após o caso Eichmann suscita em Arendt uma série de investigações sobre a questão da moralidade e da capacidade de distinguir o certo do errado, e sua correspondência com as chamadas atividades do espírito (ASSY, p. 2-3). Em sua última obra, *A Vida do Espírito*, dentre outras inquietações, Arendt quer refletir como essas atividades espirituais não aparentes afetam o mundo. Ainda que sejam atividades que em diferentes graus se realizam em operação de retirada do mundo, não há para Arendt uma privação do mundo como um todo nesse afastamento. Ou seja, a conexão entre esses dois mundos está na base da nova perspectiva moral proposta por Arendt.

“verdade” não exime a responsabilidade de pensar e agir por si próprio, dado que a diversidade de situações que nos envolvem todos os dias não é possível de ser julgada segundo uma regra única. O que Arendt enxergou em Eichmann foi precisamente um sujeito incapaz de pensar, de abrir-se à perspectiva do outro e dispor-se a romper com a regra estabelecida.

O “novo tipo de criminoso” representado por Eichmann não é nem um fanático do partido e nem um robô doutrinado. Ao contrário, ele é um indivíduo que participa voluntariamente nas atividades criminosas do regime enquanto enxerga a si mesmo como isolado de toda e qualquer responsabilidade pelas suas ações; tanto pela estrutura organizacional, quanto pela lei. Através do auto-engano (e do “afastamento da realidade” que ele promove), um indivíduo pode com sucesso evitar nunca confrontar a questão moral dos seus atos. Assim como o caso Eichmann amplamente demonstra, onde “uma lei é uma lei”, onde, em outras palavras, a ausência de pensamento reina, *a faculdade do julgamento e da imaginação moral atrofia e depois desaparece* (VILLA, p. 52, minha ênfase, tradução nossa).

Essa superficialidade de Eichmann evidenciada na sua incapacidade de pensar, assim como a sua ausência de motivos, suscita em Arendt uma nova interpretação sobre o *problema do mal*. Eichmann representa não apenas a si mesmo mas um tipo de indivíduo absolutamente ordinário, parte de uma massa burocrática de pessoas que não pensam sobre o verdadeiro sentido das regras e se conectam a crimes monstruosos como se “estivessem manufaturando alimento ou cadáveres”.

O que aconteceu na Alemanha hitlerista só foi possível pelo apoio de milhares de pessoas que não necessariamente eram sádicas ou fanáticas, mas estavam sujeitas à *ideologia e ao terror* nazista, capaz de explorar seus medos e mobilizar suas energias e suporte. Através de uma política antissemita amparada por um “cientificismo lógico”, o nazismo agregou uma aparente legitimidade às suas ações criando circunstâncias nas quais tornava “praticamente impossível para os cidadãos saberem ou sentirem se estavam agindo de modo errado” (EJ, p. 299). Foi na presença de um desses indivíduos, Adolf Eichmann, que não nutria um ávido desejo de matar, nem havia agido por motivos torpes ou escusos, mas que, ao mesmo tempo, era incapaz de reconhecer que seus atos eram criminosos, que Arendt se deparou com o fenômeno da *banalidade do mal*. O termo *banalidade do mal* foi utilizado por Arendt pela primeira vez ao descrever os últimos momentos de vida de Eichmann:

[Eichmann] Estava perfeitamente controlado. Não, mais do que isso: estava completamente ele mesmo. Nada poderia demonstrá-lo mais convincentemente do que a grotesca tolice de suas últimas palavras. Começou dizendo enfaticamente que era *Gottgläubiger*, expressando assim da maneira comum dos

nazistas que não era cristão e não acreditava na vida depois da morte. E continuou: “Dentro de pouco tempo, senhores, *iremos encontrar-nos novamente*. Esse é o destino de todos os homens. Viva a Alemanha, viva a Argentina, viva a Áustria. *Não as esquecerei*”. Diante da morte, encontrou o clichê usado na oratória fúnebre. No cadafalso, sua memória lhe aplicou um último golpe: ele estava “animado”, esqueceu que aquele era seu próprio funeral. Foi como se naqueles últimos minutos estivesse resumindo a lição que este longo curso de maldade humana nos ensinou – a lição da temível *banalidade do mal*, que desafia as palavras e os pensamentos (EJ, p. 274)

A postura de Eichmann diante da morte evidenciou o afastamento entre a realidade e a maneira como ele compreendia o que estava prestes a acontecer. Sua incapacidade de transpor a barreira do auto-engano tornou-o “a metáfora exata à banalidade do mal” (ASSY, p. 4), um fenômeno que, como diz Arendt, “a encarou de frente no julgamento”, dentro de um contexto específico no qual deveria ser compreendido⁴⁰.

Eichmann não era extraordinário, mas também teria sido um erro acreditar que ele poderia ter sido qualquer um, visto que sua *incapacidade de pensar* e de *se auto enganar* eram extremamente notáveis.

O traço realmente fascinante da banalidade do mal, que envolve substancialmente as noções de “banalidade” e “ausência de raízes” do mal, era de que, ao procurar em Eichmann alguma profundidade que trouxesse à tona o mal, que alcançasse suas raízes, Arendt se deparou com uma manifestação do mal que não se enraizava em um motivo maléfico; como se o mal se espalhasse como fungo, superficial, rápido e não engendrado. É como se esse mal em particular estivesse em posição oposta às faculdades de pensar e julgar – já que “pensar, por definição, consiste em querer alcançar raízes” - e fosse explicado como resultado da ausência de reflexão. No caso de Eichmann, que era incapaz de exercer a atividade de pensar; não há possibilidade de achar uma razão profunda para seus atos”. A profundidade se alcança por meio do pensamento.

⁴⁰ Após a polêmica com a publicação de Eichmann em Jerusalém, Arendt vê-se na necessidade de rever alguns pontos cruciais que havia levantado em *Origens do Totalitarismo*. Um deles é justamente a mudança do uso do termo de “mal radical” para mal “banal”. O *mal radical* tinha a ver, com diz Jerome Kohn, com “uma tentativa do nazismo de *erradicar* a pluralidade da face da terra: de despojar os seres humanos de suas qualidades humanas, torná-los intercambiáveis e, acima de tudo, para toná-los *supérfluos*”(KOHN, p.18). A *banalidade do mal* expressa a mudança de perspectiva de Arendt em relação não apenas aos atos, mas também em relação aos agentes que promoviam os horrores na Alemanha nazista. Ela chega a considerar que nos últimos anos do nazismo já existia uma espécie de “automatismo do terror” que era mais decisivo do que qualquer ideologia racista ou antissemita como combustível para o funcionamento do sistema. Além disso, era preciso investigar, a partir de Eichmann, qual a relação entre a sua total irreflexão e o mal que ele fez. Essa mudança de perspectiva de Arendt implicou em esclarecimentos que se tornaram um tanto polêmicos. A base da justificativa de Arendt é encontrada numa correspondência com Gershom Scholem que tenta encontrar contradições entre os dois conceitos utilizados por Arendt. Arendt então responde: “Atualmente, minha opinião é de que o mal nunca é ‘radical’, que ele é apenas extremo e que não possui nem profundidade nem dimensão demoníaca. Ele pode invadir tudo e destruir o mundo inteiro precisamente porque ele se propaga como um fungo. Ele ‘desafia o pensamento’, como eu disse, porque o pensamento tenta atingir a profundidade, tocar raízes, e no momento em que se ocupa do mal, frustra-se porque não encontra nada. Esta é sua ‘banalidade’. Apenas o bem tem profundidade e pode ser radical. Mas aqui não é lugar para aprofundar seriamente essas questões; tenho a intenção de desenvolvê-las mais tarde em um contexto diferente. Eichmann pode muito bem ficar como o modelo concreto do que tenho a dizer”. ARENDT, Hannah. *The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age*. New York: Grove, 1989, p 251.

Essa era a “banalidade” - a banalidade de Eichmann, a banalidade do mal (ASSY, p. 14-5).

2.3 Da desolação à destituição do pensar: os limites da resistência

Gostaríamos de chamar atenção, agora, à luz da reflexão sobre o caso Eichmann, sobre o termo *desolação (loneliness)* utilizado por Hannah Arendt em seus escritos. A *desolação*, conforme explicitamos no primeiro capítulo desta dissertação, seria essa “perda do próprio eu, da confiança de si mesmo como parceiro do pensamento” e, conseqüentemente, o mais alto grau de perda de referência da realidade que um ser humano pode vivenciar. Aprendemos com Arendt que a *desolação* é a experiência humana sobre a qual se assentam os regimes totalitários. Sendo descrita em relação com uma situação tão limítrofe, seria possível pensar em *desolação* como capaz de descrever uma experiência passada fora dos campos de concentração? A resposta parece um tanto incerta e digna de investigação.

Em uma passagem de *Origens do Totalitarismo* na qual Arendt escreve sobre a organização totalitária, ela diz:

Toda a estrutura hierárquica dos movimentos totalitários, desde os ingênuos simpatizantes até os membros do partido, as forças de elite, o círculo íntimo que rodeia o Líder e o próprio Líder, pode ser descrita em termos da curiosa mistura de credulidade e cinismo com que se espera que cada membro, dependendo do seu grau e da posição que ocupa no movimento, reaja às diversas declarações mentirosas do líder e à ficção ideológica central do movimento (OT, p.432).

A citação acima contribui com a tese de Arendt de que Eichmann não agia sob o terror e a pressão ideológica nazista, de modo que deixar de obedecer era para ele uma opção e mesmo assim ele participou voluntariamente nas atividades criminosas do regime. Em última instância, Eichmann estava em condições de pensar e, conseqüentemente, de julgar por si próprio assim como, aparentemente, milhares de outras pessoas também estavam e não o fizeram. Em uma nota de *Origens do Totalitarismo* Arendt aponta que o *apoio* das massas à política assassina do regime nazista se deu em plena consciência do seu horror:

É muito *perturbador* o fato de o regime totalitário, malgrado o seu carácter evidentemente criminoso, contar com o apoio das massas. Embora muitos especialistas neguem-se a aceitar essa situação, *preferindo ver nela o resultado da força da máquina de propaganda e de lavagem cerebral*, a publicação, em 1965, dos relatórios, originalmente sigilosos, das pesquisas de opinião pública alemã dos anos 1939-44, realizadas então pelos serviços secretos da SS (*Meldungen aus dem Reich Auswahl aus den Geheimen Labegerichten des Sicherheitsdienstes der S.S. 1939-1945* [Relatórios do Reich, Seleção dos relatórios sigilosos colhidos pelo Serviço de Segurança da SS], Neuwied &

Berlin, 1965), demonstra que a população alemã estava notavelmente bem informada sobre o que acontecia com os judeus ou sobre a preparação do ataque contra a Rússia, sem que com isso reduzisse o apoio dado ao regime (OT, p.339, nota de Rodapé 1, grifo nosso).

Se em *Filosofia e Política* (1954) Arendt argumentara que a consciência moral do indivíduo só perdura intacta à medida em que ele possa realizar o diálogo do pensamento (DP, p.104), em *Eichmann em Jerusalém* (1963) cabe perguntar a quem Arendt está se dirigindo quando diz que:

O que exigimos nesses julgamentos, em que os réus cometeram crimes “legais”, é que os seres humanos *sejam capazes de diferenciar o certo do errado mesmo quando tudo que têm para guiá-los seja apenas seu próprio juízo*, que, além do mais, pode estar inteiramente em conflito com o que eles devem considerar como opinião unânime de todos a sua volta (EJ, p.318, grifo nosso).

Para reforçar seu argumento Arendt cita o exemplo de pessoas que, mesmo diante do colapso moral promovido pelos nazistas, foram capazes de recorrer ao próprio juízo para “distinguir o certo do errado” (EJ, p.318). Isso porque essas pessoas se afastaram de uma moralidade em termos de máximas ou princípios morais e se orientaram pelo argumento da não contradição do pensamento. Em outras palavras, “se perguntaram em que medida ainda seriam capazes de viver em paz consigo mesmos depois de terem cometido certos atos” (RJ, p.107). Aqui, a nossa pergunta para Arendt seria: como essas pessoas foram capazes de pensar estando numa sociedade dominada pelo terror e pela ideologia totalitária que, como um “poderoso tentáculo”, as apertava por todos os lados, como num torno, e de cujo controle não tinham a força de sair? (OT, p.524). Ao mesmo tempo em que Arendt aponta, através dos exemplos citados acima, que havia uma saída possível contra a opressão ideológica, por outro lado ela parece dizer exatamente o contrário, isto é, que o nazismo foi totalitário justamente por ser capaz de penetrar em todas as esferas da vida das pessoas, não permitindo nenhum espaço no qual fosse possível a manifestação da pluralidade humana.

Posto isto, parece-nos razoável dizer que a *desolação* durante os anos de regimes nazista e stalinista descreve uma experiência muito próxima dos *campos de concentração* e que, portanto, se encontra mais distante da vida social do cotidiano fora dele. Foi somente nos campos de concentração, num ambiente altamente controlado, que foi possível a destruição da pessoa jurídica, moral e singular, levando à chamada “perda de si mesmo”, uma situação de completa eliminação da pluralidade humana. Se num dos extremos pensar é sempre uma escolha livre do indivíduo, podendo ele iniciar o diálogo do pensamento mesmo estando sob restrições políticas (*solitude*), no outro extremo temos essa liberdade completamente

pulverizada nos campos de concentração onde o totalitarismo consegue penetrar profundamente na estrutura psíquica dos indivíduos. Nesse estágio, definitivamente, não há consciência moral.

Em outras palavras, Arendt, em alguma medida, sugere que a sociedade alemã não foi completamente destituída da sua capacidade de pensar, embora o apoio das massas ao regime nazista não leve à noção de algo como *responsabilidade coletiva*. “Politicamente falando, a lição é que em condições de terror, a maioria das pessoas se conformará, mas *algumas pessoas não*, da mesma forma que a lição dos países aos quais a Solução Final foi proposta é que ela ‘poderia acontecer’ na maioria dos lugares, mas *não aconteceu em todos os lugares*” (EJ, p.254, grifo da autora). Um dos exemplos citados por Arendt é o da Dinamarca, país que resistiu às ordens do Reich e protegeu milhares de apátridas refugiados em seu território alegando que a Alemanha não poderia mais requisitá-los, uma vez que eles já não eram mais cidadãos alemães. Para Arendt, a Dinamarca foi um exemplo do “enorme potencial de poder inerente à ação não violenta e à resistência a um oponente detentor de meios de violência vastamente superiores (...) um comportamento único entre todos os países da Europa (EJ, p.189-90)

De modo algum queremos sugerir que o impacto do nazismo na sociedade alemã e do stalinismo na sociedade soviética não tenha sido brutal, fora dos campos de concentração. Terror e ideologia formaram os mecanismos essenciais para a organização e apoio da grande massa de apoiadores desses regimes políticos, no entanto, os campos de concentração foram *necessários* para que eles se tornassem *regimes totalitários*. Para Arendt, podemos dizer que diante do terror e da ideologia na Alemanha nazista ainda existe a possibilidade de um não, já entre terror, ideologia e campos de concentração, essa condição desaparece. A partir da resistência não violenta dessas pessoas que decidiram não apoiar o governo e se afastaram da vida pública, Arendt parece expandir a sua compreensão do que seja “ação política”. “Só precisamos imaginar por um momento o que aconteceria a qualquer uma dessas formas de governo, se um número suficiente de pessoas agisse ‘irresponsavelmente’ e se recusasse apoiá-la, mesmo sem resistência ativa e rebelião, para ver como essa arma seria eficaz”(RJ, p.110).

Em última instância, acreditamos que Arendt parece estar preocupada com a “durabilidade do mundo”. Tanto em *Origens do Totalitarismo* quanto em *Eichmann em Jerusalém* ela parece se dirigir, antes de tudo, a pessoas para quem “não pensar” tem um efeito catastrófico, ou seja, pessoas que estavam em posição de mudar o curso das coisas, de impedir a destruição da pluralidade do mundo, o seu carácter comum. Esse é o próprio sentido

da frase: “o grau de responsabilidade aumenta quanto mais longe nos colocamos do homem que maneja o instrumento fatal com suas próprias mãos”(EJ, p.268). Eichmann, por exemplo, foi capaz de, momentaneamente, salvar vidas mudando o percurso de vagões, que levariam milhares de judeus ao extermínio imediato em território russo. A única razão pela qual Arendt pode responsabilizar aqueles que *apoiaram* os regimes totalitários é porque eles, em alguma instância, estavam em condições de escolher, ou seja, podiam pensar e assim valerem-se da sua consciência moral⁴¹. Em contraposição a esse universo da escolha estão os campos de concentração, onde, para Arendt, a moralidade se dissolveu num universo incompreensível para a razão humana.

O que é difícil entender, porém, é que esses crimes ocorriam num mundo fantasma materializado num sistema em que, afinal, existiam todos os dados sensoriais da realidade, faltando-lhe apenas aquela estrutura de consequências e responsabilidade sem a qual a realidade não passa de um conjunto de dados incompreensíveis. Como resultado, passa a existir um lugar onde os homens podem ser torturados e massacrados sem que nem os atormentadores nem os atormentados, e muito menos o observador de fora, saibam que o que está acontecendo é algo mais do que um jogo cruel ou um sonho absurdo (OT, p.496)

2.4 O autoengano como recurso de distanciamento da realidade

Diante do exposto nos itens anteriores, parece-nos agora possível responder à pergunta proposta no início deste capítulo: seria possível encontrar em Eichmann aquela ruptura entre pensamento e realidade? Acreditamos que a resposta seria não, pelo menos não no sentido da *perda do mundo* e de *si mesmo*, tal como abordada por Arendt em *Origens do Totalitarismo*. Eichmann não ocupava uma posição na sociedade na qual estivesse sob a pressão do terror e da ideologia totalitária, e isso dá margem para que Arendt possa pensar seus crimes fora do âmbito da motivação antissemita ou da convicção ideológica. Em contrapartida, o caso Eichmann nos leva a investigar o distanciamento entre pensamento e realidade de uma outra perspectiva, que não aquela implicada pelos regimes totalitários. A explosão da Segunda Guerra Mundial é o marco definitivo para a transição do nazismo e do stalinismo de regimes autoritários para regimes totalitários, uma vez que o próprio “estado de guerra” favoreceu o uso indiscriminado da violência, da destituição de direitos e das prisões deliberadas em

⁴¹ Arendt foi duramente criticada por escrever e emitir juízo sobre assuntos sobre os quais não viveu a própria experiência. Em 1933 ela já havia deixado a Alemanha e se mudado para Paris e posteriormente para os Estados Unidos em 1941. Tendo sido fortemente atacada pela comunidade judaica após a publicação de Eichmann em Jerusalém, Arendt responde: “O argumento de que não podemos julgar se não estivemos presentes e envolvidos parece convencer todo mundo em toda parte, embora pareça óbvio que, se fosse verdadeiro, nem a administração da justiça, nem a historiografia jamais seriam possíveis” (EJ, p.319).

campos de concentração. Mas essas ações tinham como principal alvo grupos específicos e uma investigação mais detalhada poderia nos levar a uma melhor compreensão dos efeitos dos mecanismos totalitários nas diferentes camadas da sociedade alemã e russa. Arendt não está sugerindo que Eichmann era um cidadão que não compartilhava da dinâmica social operada pela propaganda antisemita, onde o terror movia a articulação da grande massa de cidadãos alemães, mas que não foram esses os motivos pelos quais Eichmann permaneceu fiel ao cumprimento das ordens de Hitler. Isso sugere que uma grande parcela de apoio ao regime nazista não se deu devido à pressão totalitária, mas simplesmente pelo fato de ignorarem o que estava acontecendo naquele momento. Nesse sentido, o fato de podermos analisar Eichmann a uma certa distância da perspectiva da violência e dominação nazista, acaba por ampliar a interpretação do afastamento entre pensamento e realidade durante o período dos regimes totalitários na obra de Arendt. O afastamento entre realidade e pensamento do qual estamos falando a partir de Eichmann difere da noção de afastamento entre realidade e pensamento mencionada por Arendt em *Origens do Totalitarismo*, a qual é feita a partir da noção de *perda do mundo*. Essa perda do mundo leva, conforme já mencionamos, ao estado de *desolação*, no qual não é possível pensar a figura de Eichmann. A ausência de pensamento de Eichmann está ligada a um afastamento da realidade de modo *voluntário*, o que expande o fenômeno da *banalidade do mal* para além do contexto totalitário.

O que vimos até agora é que Eichmann não promove uma ruptura definitiva com a realidade, mas ele se conecta a ela do ponto de vista do cumprimento do dever. Há uma certa instrumentalização da realidade, algo como uma maneira específica de lidar com o real, que já está pré-determinada e que pareceria eximir a sua responsabilidade de ter que buscar algum sentido para as coisas que acontecem com ele ou à volta dele.

Quando Arendt diz que Eichmann era “incapaz de pensar”, não se pode esquecer o complemento da frase, que diz, “pensar do ponto de vista de outra pessoa” (EJ, p.62). Em nenhum momento Arendt diz que Eichmann era uma pessoa de “inteligência insignificante”, pelo contrário, estamos falando de um homem que articulou a deportação de milhares de pessoas durante anos de guerra na Alemanha nazista. É perigosa a interpretação da afirmação “ausência de pensamento”. Eichmann “pensou”, “da sua maneira confusa, que lhe era própria, ele distinguia entre o certo e o errado” (KOHN, p.15), mas sua maneira de pensar não protege o mundo e nem a si mesmo. Transparece em Eichmann essa atitude do sujeito moderno de *indiferença* em relação ao outro e, conseqüente, ao mundo, pois a pluralidade do mundo é a pluralidade do ser humano. Quando Eichmann não reage aos vídeos horripilantes dos campos de concentração mostrados durante o julgamento, não é a sua indiferença aos judeus que

transparece, mas é a sua indiferença ao sofrimento de qualquer indivíduo. Ele é o modelo perfeito a ser doutrinado pela burocracia operacional das ações do Reich. Já mencionamos como o uso das *regras de linguagem*, dos *clichês* utilizados pelos nazistas, articulavam um certo distanciamento entre o ser humano e a realidade e criavam uma espécie de “mundo comum” muito particular entre eles. Os burocratas se referiam aos assassinatos como “conceder uma morte misericordiosa”, ou à evacuação como “mudança de domicílio”, de modo a romper com aquele elo entre “consequência e responsabilidade”.

Mas alguém pode argumentar que ainda que Eichmann operasse todo o horror das deportações da mesa do escritório, como um “desk murderer”, ainda assim ele chegou a ver com os próprios olhos o que estava acontecendo nos campos para onde seguiam as deportações. É justamente nesse ponto que reside a brutalidade com a qual o fenômeno da *banalidade do mal* atinge Arendt, ou seja, é a capacidade de ter a experiência da brutalidade acontecendo na sua frente e, mesmo assim, se manter indiferente a ela, refugiando-se num modo de pensar que não confronta a si mesmo, que não coloca em questão as suas ações, que aceita o sofrimento do outro como normal e possível, em suma, que não é capaz de pensar levando o outro em consideração.

Arendt demonstrou que essa figura *incapaz de pensar, mas muito capaz de se auto enganar*, não é uma figura excepcional, podendo ser até ordinária. O que surpreendeu Arendt foi ver essa “normalidade” de Eichmann a partir dos seus feitos e de seu o impacto negativo no mundo. No plano político, pessoas como Eichmann agem do ponto de vista do cumprimento de uma tarefa, reduzindo a ação política a um meio para se alcançar um fim. Foi dessa forma que por várias vezes durante o julgamento, Eichmann repetiu que cumpria o seu dever obedecendo não apenas às ordens, mas às leis ditadas por Hitler.

A queda do regime nazista rompe com essa forma de conexão com o real que Eichmann mantinha, não do ponto de vista ideológico, mas do ponto de vista burocrático do cumprimento de uma tarefa. Ainda que Bettina Stangneth aponte em seu livro que a investigação dos anos de exílio de Eichmann na Argentina sugere que ele “permaneceu um oficial da SS apaixonado e ideologicamente convencido, que frequentemente se gabava de seu envolvimento no Holocausto e de sua responsabilidade pessoal na deportação em massa de milhares de judeus”⁴²; pode-se sugerir, segundo a perspectiva arendtiana, que ali estava nada mais do que o burocrata Eichmann, para o qual seu “antissemitismo” e seu “fascínio ideológico” só adquirem algum sentido vistos à luz do cumprimento da sua tarefa de deportação. O que está em evidência em primeiro lugar é o seu compromisso com o trabalho.

⁴² Ver nota de rodapé 33

Eichmann talvez não compreendesse que seu mundo nazista havia sido perdido e que era necessário reconciliar-se com o mundo real, comum, da incerteza e da mutabilidade, aquele que nos demanda buscar os sentidos das coisas, a dar razão às nossas escolhas. Mas uma vez que Eichmann “não pensava”, essa reconciliação dificilmente aconteceria. Ele preferiu passar os anos seguintes da sua vida agarrado à sua maneira instrumental de pensar o mundo, que se refletia nas conversas acaloradas com seus colegas nazistas, e até mesmo na sua empolgação em cooperar com seu próprio julgamento. Eichmann, dadas as suas últimas palavras antes de morrer, parece nunca ter enxergado que estava diante de uma *situação limite*, uma situação em que, como diz Karl Jasper, o indivíduo perde a segurança que antes possuía, a certeza que antes o assegurava e é impelido a pensar, a questionar-se.

Por fim, podemos dizer que há pessoas que são destituídas da capacidade de pensar em função de estarem expostas a regimes políticos opressores, a situações de abandono e fragilidade social, à perda do convívio social e à perda da possibilidade da ação. Mas há também pessoas que se distanciam da realidade de forma deliberada, são aquelas pessoas que, na ausência de um código de conduta que lhes diga o que fazer, e como fazer, são incapazes de romper essa barreira do auto-engano, do isolamento social, a fim de começarem a pensar por si próprias. Arendt está chamando atenção para esse terreno perigoso no qual esse distanciamento da realidade, do mundo comum, essa ausência de relações interpessoais, em vista das quais é possível pensar do ponto de vista da pluralidade, acabam por favorecer o surgimento de regimes políticos que ameaçam a própria dignidade humana. É nesse sentido que o problema do mal e sua relação com o pensamento abriu para Arendt uma nova perspectiva de investigação da relação entre *pensamento e mundo*. Em *A Condição Humana* Arendt já havia se debruçado sobre as atividades da *vida ativa*: o labor, a fabricação e a ação. Porém, é o julgamento de Eichmann que abre para ela “a possibilidade de relacionar as atividades mentais, suas considerações ético-morais, ao campo da política, ao espaço da ação e da pluralidade” (ASSY, p.4).

Em *Pensamento e Considerações Morais*, texto publicado em 1971, Arendt reitera que o fenômeno da banalidade do mal está conectado com “atos maus, cometidos em proporções gigantescas, atos cuja raiz não encontraremos em uma especial maldade, patologia ou convicção ideológica do agente” (DP, p.145). O agente era comum em contraste com seus feitos que eram monstruosos, estabelecendo assim dois polos extremos bastante distintos. O que acontece entre esses dois polos é o que desafia a interpretação de Arendt numa perspectiva que resiste a enxergar o mal como expressão demoníaca ou fanática de Eichmann. A reflexão arendtiana situa-se num mundo no qual as tradicionais sanções religiosas, morais e

mesmo legais se tornaram não apenas irrelevantes, como também invertidas. Ainda que Arendt não pretendesse sustentar nenhuma tese ou doutrina sobre o mal, ela estava consciente de que a sua posição se opunha à nossa tradição de pensamento literário, teológico ou filosófico⁴³, de teorias que propõem explicar ou mesmo justificar o fenômeno do mal. Deslocando-se desse contexto, Arendt levanta a questão: “Será que a maldade, como quer que definamos esse *‘estar determinado a ser vilão’*, não é uma condição necessária para se fazer o mal? Será que nossa capacidade de julgar, de distinguir o certo do errado, o belo do feio, depende de nossa faculdade de pensar? Serão coincidentes a incapacidade de pensar e um fracasso daquilo a que normalmente chamamos de consciência moral?” (DP, p.146).

Arendt vai enumerar três proposições que guiarão a investigação da conexão entre a *incapacidade de pensar* e o *problema do mal*. Partindo do pressuposto que tal conexão existe, a primeira proposição seria reconhecer que a faculdade de pensar é acessível a todos e não somente a poucos privilegiados. Segundo, se a faculdade de pensar não reconhece seus resultados como “axiomas sólidos”, não se pode então esperar que tal faculdade nos conduza às proposições morais ou às regras éticas que nos digam de forma definitiva o que é bom e o que é mal, o que devemos fazer ou não. Por fim, se é verdade que o pensar lida com coisas invisíveis, situando-se fora da ordem natural do mundo das aparências no qual normalmente nos movemos, por conseguinte não podemos dizer que há uma *relação direta* entre pensamento e mundo. Como então é possível que uma atividade “tão sem resultados” se torne algo relevante para o mundo em que vivemos?

Essa é a chave que nos conduz ao terceiro capítulo desta dissertação, isto é, uma investigação sobre o que é “a experiência do pensar” enquanto uma atividade espiritual que transita entre “mundos diferentes”. O problema do mal e o caso Eichmann levaram Arendt a mergulhar de forma mais profunda nas atividades espirituais em sua última obra, *A Vida do Espírito*. Sócrates é novamente o personagem sobre o qual nossa autora articula a reflexão sobre o deslocamento do pensador e pensamento entre esses dois mundos, espiritual e fenomênico, de modo que esse “movimento” não implique em “prejuízo” para nenhuma das partes, ou seja, de modo a não romper definitivamente com nenhuma das partes.

⁴³ Com efeito, aprendemos com a tradição religiosa que o mal é algo demoníaco, encarnado na figura de Lúcifer. No nível das representações, o mal angariou autonomia ontológica. Personificado nas figuras dos demônios e do diabo, o mal passou a ser concebido como entidade espiritual, como vontade consciente capaz de intervir na história ou mesmo governar o destino do homem. Por outro lado, aprendemos através dos heróis das tragédias que os homens maus agem por inveja ou cobiça ou, ainda, movidos pela fraqueza enraizada na própria natureza humana.

3. MUNDO E PENSAMENTO: A DISTÂNCIA QUE APROXIMA

Essa retirada do mundo não prejudica necessariamente o indivíduo; ele pode inclusive cultivar grandes talentos ao ponto da genialidade e assim, através de um rodeio, ser novamente útil ao mundo. Mas, a cada uma dessas retiradas, ocorre uma perda quase demonstrável para o mundo; o que se perde é o espaço intermediário específico e geralmente insubstituível que teria se formado entre esse indivíduo e seus companheiros homens.

Hannah Arendt
(*Homens em Tempos Sombrios, 1968*)

Não há dúvidas de que para Hannah Arendt *pensar* era uma paixão, algo como um combustível essencial para a vida. Mas toda paixão traz consigo uma certa dose de excesso, de sofrimento, uma certa alteração mental e física que desestabiliza o ser apaixonado. Em função da intensidade dos efeitos colaterais causados ao indivíduo, costuma-se dizer que uma paixão dura no máximo quarenta e oito meses, pois se torna impossível suportar ou estender seu impacto por muitos anos. A paixão de Arendt pelo pensamento, ao contrário, durou por toda a vida. Ainda que tenha reconhecido que essa era uma “relação perigosa”, ela nunca teve medo de se machucar e expôs essa relação em obras que lhe custaram muitas críticas e desafetos. Em *A Vida do Espírito* a narrativa continua, e pensar, mais do que nunca, é um exercício que é dado a partir da relação com o mundo. Após anos refletindo sobre o totalitarismo e seus efeitos no campo da política e da moral, Arendt estava convencida de que era preciso redirecionar e redimensionar o papel do pensamento na vida humana. Para isso, ela faz uma espécie de *fenomenologia* do pensamento desviando-o para o âmbito da aparência e reconhecendo um universo próprio da *experiência do pensamento*, que transita entre o mundo sensível e o mundo inteligível.

A partir da investigação sobre a experiência do pensamento descrita por Arendt, queremos identificar em quais momentos *pensamento* e *mundo* se entrelaçam e se tornam uma relação fundamental. Apoiado nessa relação fundamental o pensamento abre-se a uma dimensão dialógica na qual a alteridade, a visibilidade, o carácter comum do mundo, interpelam a relação que eu estabelece consigo mesmo no diálogo sem som do pensamento. Pensar com Arendt é trazer o mundo para dentro de si, é compreender que o objeto do

pensamento é inevitavelmente a experiência, a qual figura como fronteira que não limita, mas orienta o ego pensante. O mundo surge da experiência da visibilidade que é dada em conjunto com nossos semelhantes, nele nada existe no singular e ele mesmo só permanece à medida em que reconhecemos o seu carácter comum, necessário para se confirmar a realidade. Com a ascensão dos regimes totalitários, o real passou a ser manipulado por processos lógicos próprio do intelecto humano. Em Arendt é preciso estreitar esse laço entre *pensamento* e *mundo* porque o que está em jogo é a própria durabilidade do mundo.

Os escritos analisados neste capítulo são as reflexões mais tardias de Arendt em relação ao pensamento. Vimos ao longo desta dissertação que a maneira como Arendt pensa está em profunda conexão com a política, mas, quando nos deparamos com *A Vida do Espírito*, a política parece estar em suspensão; mas, suspender não é abolir. O propósito deste capítulo é pensar principalmente o que estamos chamando aqui de *experiência do pensamento* e como ela se configura na relação entre o pensador e o mundo, num aproximar-se e distanciar-se contínuo. Para tanto, é preciso pensar o conceito de *mundo* com o qual o pensamento se relaciona e, ao mesmo tempo, investigar a maneira específica pela qual esse mundo se torna acessível ao pensamento. Em contrapartida, é preciso pensar como o pensamento, enquanto atividade invisível, também se faz presente para o mundo. Essa inter-relação entre mundo e pensamento dá-se na figura do próprio ser humano que é ao mesmo tempo um ser de aparências e um ser que realiza uma atividade espiritual invisível.

3.1 O mundo das aparências como orientação para o espírito

Logo no início de sua investigação sobre a “natureza fenomênica do mundo” em *A Vida do Espírito* Arendt diz que “Ser e Aparecer coincidem”, em contraposição àquilo que não aparece e, conseqüentemente, não pode ser. Tal proposição orienta a sua análise das *atividades espirituais*, que por seu carácter impalpável e invisível, correm o risco de nunca aparecerem, ou seja, de nunca serem compreendidas como verdadeiras, uma vez que nosso senso de realidade ancora-se na percepção daquilo que aparece para muitos, não apenas para um único indivíduo. Assim, os seres humanos e os animais não apenas *estão* no mundo, mas também *são* do mundo, visto que eles mesmos se tornam aparências que compõem uma realidade percebida por uma diversidade de percebedores.

A maneira como cada ser humano aparece no mundo, sendo único e inconfundível, não pela sua “aparência” no sentido habitual da palavra, como seu aspecto físico, mas pelo modo do seu aparecer, tem conseqüências crucias no pensamento de Arendt. “Ao agir e ao

falar, os homens mostram *quem* são, revelam ativamente suas identidades pessoais únicas e assim fazem seu *aparecimento* no mundo humano, enquanto suas identidades físicas aparecem, sem qualquer atividade própria, na conformação singular do corpo e no som singular da voz” (CH, p. 222). A palavra, tal como a ação, nos inserem no *mundo humano* que assim o é porque somos capazes de elaborar um *discurso* sobre ele, falar e construir uma maneira específica de significá-lo. Além disso, é o próprio recurso ao discurso que possibilita o ser humano, diz Arendt, “transformar o invisível em uma aparência” manifesta no mundo humano. Isso nos diferencia dos demais *seres vivos* que, apesar de também serem do mundo, não são capazes, até onde se sabe, de atribuir-lhe um sentido específico e comunicável.

No entanto, assim como os seres humanos, todos os seres vivos são criaturas dotadas de um aparato sensível capaz de fazê-los perceber o mundo em sua natureza fenomênica⁴⁴. Todos se tornam também sujeitos e objetos, sendo ao mesmo tempo percebidos por outros e percebendo o mundo de pontos de vista particulares. Para o ser humano, *estar* no mundo também tem a ver com a perspectiva que esse lugar lhe dá para compreender as coisas, para percebê-las e interagir com as mesmas. Ninguém ocupa o mesmo lugar no mundo e é justamente pela diversidade de lugares a serem ocupados que “não o homem, mas os homens habitam a terra”, existindo enquanto seres plurais.

Em contraste com o fenômeno que aparece para uma plateia de espectadores que validam a sua existência como real, encontra-se o espírito pensante. “Visto a partir do mundo das aparências, da praça do mercado, o ego pensante vive escondido” (VE, 2016, p.189). O ser humano, quando está ativo espiritualmente, opera um retorno reflexivo do espírito sobre ele mesmo que exige um recuo face às experiências e eventos que nos afetam imediatamente no mundo fenomênico. O corpo permanece no mundo como *ser do mundo*, como aparência vista, mas o seu afastamento espiritual dá-se por aquele que Arendt denomina de “ego pensante” ou “espírito pensante”, que ao distanciar-se do fenômeno, promove o que chamamos de *atividade* do pensamento. Esse ego pensante é *pura atividade*, diz Arendt, não tem idade, sexo, qualidades e nem história de vida, e sua atividade é viabilizada por um

⁴⁴ Retornamos ao tema do *mundo* na obra de Hannah Arendt que como destacado no primeiro capítulo desta dissertação, abre-se a um amplo sentido de interpretação. Em a *Vida do Espírito* o que está em discussão é o mundo enquanto fenômeno natural, ou seja, anterior à constituição do *mundo humano e comum* edificado pelos seres humanos. Arendt visa salvaguardar a absoluta primazia do mundo das aparências, em relação às experiências do ego pensante. Esse *mundo* que aparece a todos os seres dotados de sensibilidade afeta nossos sentidos antes mesmo de elaborarmos qualquer significado sobre o mesmo. Para nós, seres humanos, esse processo de significação é concomitante à instauração do próprio *mundo comum*, que não apenas aparece para os seres vivos mas ganha *status de realidade* em função do modo particular como cada espécie consegue percebê-lo como sendo uma mesma coisa. Assim, diríamos, segundo Arendt, que não podemos prescindir ou nos retirarmos definitivamente do mundo, pois a atividade de pensar pressupõe o mundo em seu caráter comum e humano, que só é possível porque os seres humanos experienciam o mundo *primeiramente* como fenômeno comum.

processo de “dessensorialização” dos dados sensíveis que fazem presente para o espírito o que está ausente para os sentidos⁴⁵. Entretanto, embora nosso aparato espiritual possa retirar-se das aparências presentes ele permanece atrelado à Aparência, isto porque a atividade espiritual ocorre num mundo de coisas visíveis através de um ser sensível que, por sua vez, também aparece no mundo.

Em *Ideologia e Terror* (1958), Arendt já falava dos riscos de se prescindir do mundo na atividade do pensar. O afastamento involuntário do indivíduo em relação ao mundo, produzido pelos regimes políticos orientados pela lógica totalitária como único recurso para o entendimento da realidade, levava à perda desse carácter comunitário de apreensão do fenômeno do mundo. Estamos falando de um distanciamento negativo em relação ao mundo no qual o sujeito não se recolhe temporariamente para buscar o significado daquilo que acontece com ele, mas sim de uma perda de referência particular e, ao mesmo tempo, comum, daquilo que é real a partir da experiência. A experiência, ou nas palavras de Arendt, os “incidentes da experiência viva” serão sempre os únicos marcos por onde o pensamento pode obter orientação, devendo sempre permanecer ligado a eles (EPF, p.41).

Mas como se afastar do mundo e ainda assim permanecer ligado a ele? Como não romper com o *sensu comum* que me conecta à realidade fenomênica do mundo e à sua verdade compartilhada? Não por acaso, Arendt reconhece seus escritos como exercícios de compreensão que visam promover uma reconciliação com o mundo, isto é, um tipo de pensar que é dinâmico justamente porque a natureza fenomênica do mundo, com a qual o pensamento se relaciona e no qual as coisas aparecem e desaparecem continuamente, nos exige a contínua reconstrução de nossas convicções.

Na percepção do mundo enquanto fenômeno, porém, não há verdades, há uma realidade imediata e autoevidente pela qual somos afetados em função do nosso aparelho sensorial. A corporeidade é algo que compartilhamos com os demais seres vivos, e é pelo corpo que nos fazemos presentes no mundo e somos continuamente afetados pelo seu carácter fenomênico. A nossa experiência primeira de mundo é totalmente orgânica, nele estamos e nada perguntamos. Tudo o que nele nos é dado, nós o apreendemos a partir da imediatidade

⁴⁵ Numa passagem de *A Condição Humana* Arendt distingue *pensamento* de *contemplação*. O modo de *vida contemplativa* sobre o qual ela vai refletir posteriormente em *A Vida do Espírito* nada tem a ver com a atitude passiva tradicionalmente concebida dentro da filosofia de contemplação da verdade. Diz Arendt, “Tradicionalmente, o pensamento era concebido como o meio mais direto e importante para chegar à contemplação da verdade. Desde Platão, e provavelmente desde Sócrates, o pensamento era compreendido como diálogo interior no qual se fala consigo mesmo (*eme emauto*, para recordar a expressão corrente nos diálogos de Platão); e, embora esse diálogo não tenha qualquer manifestação externa e até exija uma cessação mais ou menos completa de todas as outras atividades, ele constitui em si um estado sumamente ativo. Sua inatividade exterior se distingue nitidamente da passividade, da completa quietude, na qual a verdade é finalmente revelada ao homem” (CH, 2016 p. 304).

da evidência sensorial. Assim, nada pode existir no singular, uma vez que aquilo que é só pode ser à medida que aparece e, nesse sentido, seu aparecer depende de que o outro o perceba, ou seja, ser e aparecer coincidem completa e imediatamente apenas porque acreditamos que aquilo que percebemos também é percebido pelos outros. “Nada e ninguém existe neste mundo cujo próprio ser não pressuponha um espectador” e o encontro entre as duas partes determina que “a pluralidade é a lei da Terra” (VE, p.35). Deus é o único ser que não carece do *aparecer* para *ser*, pois sua existência é singular e autossuficiente. Nós, seres humanos, porém, carecemos do aparecimento do mundo para sermos e somos à medida que promovemos esse encontro contínuo com as coisas do mundo e com o outro que confirma a nossa “identidade”.

Somos do mundo e não apenas estamos nele; também somos aparência, pela circunstância de que chegamos e partimos, aparecemos e desaparecemos; e embora vindos de lugar nenhum, chegamos bem equipados para lidar com o que nos apareça e para tomar parte no jogo do mundo. Tais características não se desvanecem quando nos engajamos em atividades espirituais, quando fechamos os olhos do corpo, usando uma metáfora platônica, para poder abrir os olhos do espírito (VE, p.39)

Ser do mundo pressupõe que o ser humano não pode subsistir a ele, e que o curto intervalo da sua existência só perdura mediante a capacidade sensorial desse mundo de abrigá-lo enquanto fenômeno. Do mesmo modo, o próprio mundo não subsiste à existência dos seres vivos. Os dois existem à medida que aparecem um para o outro, a sensibilidade é a própria condição de existência de ambos. Sendo assim, nem mesmo o espírito pensante que opera no afastamento das aparências sensíveis pode ascender para alguma dimensão que transcenda absolutamente o mundo, pois o mundo é o que garante ao pensador estar em conexão com uma realidade possível de ser pensada. “Por mais perto que estejamos em pensamento daquilo que está longe, por mais ausentes que estejamos em relação ao que está à mão, obviamente o ego pensante jamais abandona de todo o mundo das aparências” (VE, p. 129), observa Arendt.

A relação entre os seres humanos e o mundo perdura ao longo do intervalo entre o seu nascimento e a sua morte. Todos nós nascemos num mundo que nos precedeu e que permanecerá após a nossa partida. Nossa aparência no mundo, no entanto, tem início e fim determinados, ela subsiste dentro do tempo do mundo que é sempre o mesmo e assim permanecerá subjacente à nossa própria percepção do tempo como urgente e finito.

Todo ser humano torna possível o aparecimento do mundo à medida que possui o aparato sensorial necessário para percebê-lo e torná-lo “realidade”. Contudo, o mundo não

aparece apenas para um único ser, mas sim para uma pluralidade de espectadores que percebem segundo seus próprios pontos de vista, seu *parece me (dokei moi)*. Assim, ainda que a percepção daquilo que aparece seja particular, ela só se torna mundo porque é capaz de ser percebida como algo comum para uma pluralidade de indivíduos. Logo, não existem mundos particulares, o mundo de cada um de nós é também o mundo dos outros seres plurais com os quais compartilhamos as nossas próprias percepções, nosso espaço de encontro e convivência onde confirmamos nossa própria existência, uma vez que os seres humanos também precisam da presença uns dos outros para aparecerem (VE, p.37). Sendo assim, o mundo e as coisas que nele *são* só existem enquanto aparecem para uma plateia de espectadores. Nada existe no singular, o que faz com que a relação entre os seres humanos seja priorizada. É a presença do outro no mundo que assegura a unicidade das minhas percepções, só sou à medida que sou com os outros e, nesse sentido, a pluralidade é o único fundamento do mundo.

O fato de que as aparências sempre exigem espectadores e, por isso, sempre implicam um reconhecimento e uma admissão pelo menos potenciais, tem consequências de longo alcance para o que nós – seres que aparecem em um mundo de aparências – entendemos por realidade – tanto a nossa quanto a do mundo. Em ambos os casos, nossa ‘fé perceptiva’ – como designou Merleau-Ponty –, nossa certeza de que o que percebemos tem uma existência independente do ato de perceber, depende inteiramente do fato de que o objeto aparece também para os outros e de que por eles é reconhecido. Sem esse reconhecimento tácito dos outros não seríamos capazes nem mesmo de ter fé no modo pelo qual aparecemos para nós mesmos (VE, p. 63).

Arendt diz que toda experiência sensorial vem acompanhada de um *senso de realidade (realness)*, essa experiência dá-se em função não apenas dos meus cinco sentidos, mas também de um “sexto sentido”, que ela chama de *senso comum*. O senso comum emerge da relação de interdependência que se estabelece entre os seres vivos, fazendo da realidade algo que se relaciona não apenas com sua aparição para os meus sentidos particulares, mas algo que é garantido pela maneira como a minha percepção particular se adapta à percepção do real dos meus semelhantes. Ou seja, pela maneira como esse sexto sentido articula e coordena meus cinco sentidos, assegurando a intersubjetividade do mundo. Assim, a subjetividade daquilo que aparece para mim é compensada pelo fato de que o mesmo objeto aparece também para os outros, ainda que seu modo de aparecer seja diferente.

Em um mundo de aparências, cheio de erros e semblâncias, a realidade é garantida por esta tríplice comunhão: os cinco sentidos, inteiramente distintos uns dos outros, têm em comum o mesmo objeto; membros da mesma espécie têm em comum o contexto que dota cada objeto singular de seu significado específico; e todos os outros seres sensorialmente dotados, embora percebam

esse objeto a partir de perspectivas inteiramente distintas, estão de acordo acerca de sua identidade. É dessa tríplice comunhão que surge a *sensação* de realidade (VE, p.67).

A realidade (*realness*) do mundo como a propriedade mundana desse “sexto sentido” não aparece como um objeto perceptível imediato aos nossos sentidos, ela nunca aparece, ela simplesmente está presente à medida que acompanha as nossas experiências sensíveis. O *sensu comum* que surge da intersubjetividade do mundo é uma dimensão espiritual tão invisível quanto o pensamento, a diferença se instaura apenas no modo como ambos se relacionam com as coisas do mundo. Ainda que o *sensu comum* emergja da correspondência de percepções sensoriais entre os seres vivos, o pensamento lida com o invisível, com aquilo que já não é dado diretamente aos sentidos, mas que foi desensorializado e transformado em “coisa pensamento”.

O pressuposto de invisibilidade do espírito pensante acaba por estabelecer-se como base da complexa relação entre *pensamento* e *mundo*, pois, ainda que toda atividade espiritual se dê a partir de um mundo de aparências e seja realizada por um ser que também aparece, o espírito não é ele mesmo visível ao nosso aparato sensorial. Não há uma relação direta entre pensamento e mundo, como bem descreve Rodrigo Alves:

Esse “mundo das aparências” reivindica dos homens engajamentos ativos na sucessão imediata da vida ordinária, tais como a fabricação do artifício humano como abrigo estável de seres mortais, a manutenção do metabolismo do corpo com a natureza através da relação trabalho-consumo e, enfim, a iniciativa de agir e falar na esfera dos assuntos humanos. Porém, a atividade de pensar não é condicionada nem pelas exigências da vida, nem pelos imperativos do mundo. Por mais que seja deste mundo que concerne existencialmente ao homem que emerge o pensamento, essa atividade espiritual não corresponde a nenhuma condição mundana da existência humana, ou seja, não é necessitada pelo trabalho na manutenção do processo vital, pela fabricação da mundanidade do mundo ou pela política na instauração da esfera pública da ação e da fala. A atividade de pensar está sempre interrompendo as atividades ordinárias, surda à súplica das ocupações, mas sendo também por elas continuamente interrompida (ALVES, p.212).

O ser humano, ao mesmo tempo em que é um ser sensível que aparece para o mundo, possui uma faculdade, “a habilidade de pensar, que permite ao espírito retirar-se do mundo, sem jamais poder deixá-lo ou transcendê-lo” (VE, p.62). O paradoxo entre matéria e espírito se insere aqui no paradoxo humano entre *ser do mundo* e, ao mesmo tempo, ser um *ser pensante*. Tal paradoxo conduz Arendt a formular questões cruciais que ela tentará responder ao longo do livro *A vida do Espírito*. Uma vez que para Arendt a relação entre sensível e inteligível é intrínseca ao pensamento, ela vai “pensar em margens” segundo as quais esse

espírito pensante se movimenta no aproximar-se e no distanciar-se do mundo. Tais “margens” podem ser a chave de compreensão possível para se localizar os lugares específicos que esse espírito ocupa tanto dentro quanto fora do mundo. Essa localização é importante na medida em que se torna o argumento segundo o qual Arendt critica a tradição do pensamento filosófico tradicional e a sua exigência de afastar-se do mundo. De certa maneira, Arendt se esforça para “tornar visível o invisível”, tornar possível que uma faculdade espiritual ocupe seu lugar num mundo no qual a premissa da existência é a aparência.

Pensar significa lidar com o ausente, com aquilo que *não é mais* e com aquilo que *ainda não é*. Isso só é possível porque o ego pensamento é capaz de tornar a nossa experiência sensorial de mundo em “coisas pensamento”. A medida em que o pensador se engaja na atividade de pensar ele involuntariamente interrompe o seu vínculo com a sensibilidade do mundo: é o chamado *parar para pensar*, o momento em que o espírito reivindica para si a atenção que está voltada para as coisas do mundo. Ainda assim, embora estejamos temporariamente alheio ao mundo a nossa volta, é esse mesmo mundo e as coisas que nele nos afetam que se colocam no centro da nossa reflexão. São as nossas experiências no mundo que nos impelem a pensar, elas precedem todo ato reflexivo do ego pensante que as têm como fonte primordial dos seus processos de significação.

Entretanto, essa relação contínua de aproximação e afastamento do mundo operada pelo ego pensante expõe o pensamento ao risco de perder a referência do mundo cotidiano do *senso comum*. Como bem observa Arendt, essa condição paradoxal do pensador sempre colocou o filosófico em conflito com o mundo, isto porque essa perda temporária do *senso comum* é inerente à experiência do pensamento. A própria tradição do pensamento filosófico assenta-se na capacidade da razão de transcender esse carácter aparente do mundo sensível. O mundo seria compreendido a partir de essências eternas localizadas numa instância suprassensível, capaz de orientar as nossas experiências segundo princípios gerais, regras, conceitos. Assim, o espírito teria acesso a um referencial de certeza universal no qual se inscreve a verdade das coisas e se dissipam os erros e ilusões provenientes da nossa sensibilidade. O modo como nos orientamos no mundo estaria ausente de parcialidades e enganos, visto que nossa compreensão e nossas ações obedeceriam aos ditames coercitivos da razão.

Superar a instabilidade do mundo cotidiano do *senso comum* através da instauração de uma verdade filosófica é o próprio projeto moderno do subjetivismo radical de Descartes citado por Arendt. Foi Descartes quem tornou a dúvida a atitude primordial da busca pela verdade, em resposta ao colapso da sabedoria comum promovido pelo advento da ciência

física moderna. O ser humano deveria buscar a partir de si mesmo e em si mesmo o fundamento da certeza; foi assim que a matemática tornou-se fundamento do conhecimento humano. Sendo ela de validade universal, permitiria ao espírito conduzir-se a si mesmo com justeza e certeza a priori, prescindindo da experiência, da pluralidade humana e do mundo. Esse projeto que fez do pensamento uma capacidade de “prever consequências” prescindindo do mundo, da experiência e do senso comum, buscou o asseguramento da filosofia na autoinspeção da mente por ela mesma. Nessa introspecção, Descartes buscava demonstrar a autossuficiência do espírito no interior do mundo ou a não mundanidade do ego pensante. Ele percebeu que não poderia duvidar se não existisse, e que, portanto, sua existência como um duvidador seria absolutamente certa e indubitável. Disso conclui que, se ele está pensando num dado momento, então sua existência seria, naquele momento, absolutamente certa e indubitável. Todavia, a certeza da sua existência enquanto um ser que duvida, não implica que a dúvida confirme a existência de seu corpo e de suas impressões sensoriais, sensações. A única coisa que Descartes pode ter certeza é de que existe enquanto ser pensante.

Assim, “*Je pense, donc je suis*”, “Penso, logo existo”. Por um lado, era tão forte a experiência da própria atividade de pensar, e, por outro, tão apaixonado o desejo de encontrar certeza e algum tipo de permanência duradoura depois que a nova ciência descobriu “*la terre mouvante*” (a areia movediça que constitui o próprio solo sobre o qual nos pomos de pé), que nunca lhe ocorreu que nenhuma *cogitatio* e nenhum *cogito me cogitare* – nenhuma consciência de um eu ativo que suspendeu toda fé na realidade de seus objetos intencionais – poderia convencê-lo de sua própria realidade, de que ele teria realmente nascido num deserto, sem corpo e sem sentidos necessários para perceber coisas “materiais”; e sem outras criaturas que lhe assegurassem que o que ele percebia também era percebido por elas. A *res cogitans* cartesiana, essa criatura fictícia, sem corpo, sem sentidos e abandonada, nem sequer saberia que existe uma realidade e uma possível distinção entre o real e o irreal, entre o mundo comum da vida consciente e o não-mundo privado de nossos sonhos (VE, p.65)

A crítica arendtiana é dirigida a toda forma de subjetivismo que concebe o mundo como uma construção própria do sujeito pensante. Esta autossuficiência do espírito fracassa ao excluir a fé na realidade do mundo, tal como ela aparece aos nossos sentidos e é assegurada pelos outros seres humanos plurais que habitam a terra. Assim como Descartes, outros filósofos optaram por um modo de vida que suspendeu essa relação de interdependência da verdade entre os seres sensíveis em detrimento da relação do eu consigo mesmo como única condição de se alcançar a essência do mundo.

Para Hannah Arendt o pensamento nunca é autossuficiente a ponto de prescindir da experiência subjetiva do indivíduo, pelo contrário, ao romper completamente com o mundo comum e humano, o pensamento corre o risco de perder-se em um universo próprio ausente

de sentido, como esclarece Merleau-Ponty: “o mundo não é aquilo que eu penso, mas o que eu vivo; estou aberto ao mundo, comunico-me indubitavelmente com ele, mas não o possuo, ele é inesgotável (...) ‘há o mundo’; dessa tese constante de minha vida não posso nunca inteiramente dar razão” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 14). O mundo é o lugar próprio do qual emerge a experiência do ego pensante, é a raiz do seu começo, é o combustível da sua atividade, e não o fruto do jogo da mente com ela mesma. O pensamento, por si só, não pode garantir a realidade do mundo, ele precisa estar atrelado ao contexto no qual se origina a percepção do real através do *senso comum*. Descartes perde a experiência do mundo porque reduz o mundo ao pensamento do mundo, mas a certeza do mundo não nos é dada imediatamente com a certeza do *Cogito*⁴⁶. Esse distanciamento do mundo sensível operado pelo ego pensante, promove apenas uma sensação provisória de afastamento da realidade promovida pelo senso comum. Ainda que ausente em espírito, todo pensador continua sempre e permanentemente no mundo como um ser humano, uma aparência entre aparências, cuja sensibilidade é a ferramenta primeira de orientação para sobreviver. Porém, o afastar-se do mundo será sempre necessário para que o ser humano possa ressignificar suas convicções, liberar-se do vício dos seus costumes e construir novas perspectivas de compreensão do real, ainda que esse afastamento encontre limites na própria “natureza” do ser humano como ser pensante e ser do mundo.

É curioso que Arendt fale dessa primeira experiência “orgânica do mundo” através dos sentidos sem no entanto concebê-la como realidade, na medida em que essa experiência sensorial, que é individual, não carece da presença do outro. No entanto, parece-nos possível afirmar que essa noção de confiança ou de confirmação da realidade não depende, a todo momento, do próprio ato de confirmação ou da declaração desse senso de realidade. Eu posso, até certo ponto, apenas pressupor que aquilo que percebo é compartilhado por outros, o que não me impediria de pensar sobre isso. Mas quando Arendt afirma categoricamente que *nada existe no singular* ela está chamando atenção para a pluralidade como único fundamento do

⁴⁶ É notável a influência de Edmund Husserl quanto ao conceito de mundo fomentado por Arendt. Husserl não aceita a ideia de que aquilo que aparece na experiência não é a verdadeira coisa. Assim, deu novo significado à fenomenologia constituindo o fenômeno no “campo da consciência”. Com o *conceito de intencionalidade*, Husserl rompe com a concepção de um sujeito isolado do mundo (fechado). O sujeito pensante é direção e abertura para o mundo. Ele não é primeiro uma coisa psíquica, para depois entrar em relação com o mundo por meio de imagens cognitivas. O conhecimento é o sujeito envolvido no mundo. Evidentemente, aqui o fenomenólogo entende o mundo a partir de um horizonte de significações. Assim, a intencionalidade é a recusa da ideia de representação. Por ela, nossa consciência nos apresenta objetos e não os representa para nós. A fenomenologia husserliana, a partir das consequências da intencionalidade da consciência, dispensa um pensamento ontológico como disciplina distinta, pois ela própria é uma ciência do ser. Sua tarefa é, pois, estudar as significações das vivências da consciência. Assim, o filósofo prescinde da relação do fenômeno com o mundo exterior e, ao propor a “volta às coisas mesmas”, direciona o interesse para o modo como o fenômeno presentifica-se à consciência. Para Husserl, o fenômeno é tudo aquilo de que podemos ter consciência, ou seja, o sentido do ser e do fenômeno são inseparáveis.

mundo, essa com a qual o pensamento deve estabelecer uma relação, e não com o mundo enquanto construção subjetiva do pensamento.

Essa reflexão nos remete novamente ao primeiro capítulo desta dissertação, quando discutimos a noção de colapso do mundo operacionalizado pelos regimes totalitários. Naquele momento, em função dos mecanismos de ideologia e terror, perdeu-se esse carácter comunitário de percepção do mundo e, pela ausência de relações que pudessem agregar esse senso de realidade às experiências dos indivíduos, a percepção de mundo passou a ser operada pela lógica totalitária. Afinal, sabemos que, em Arendt, o pensamento, por si só, não garante a realidade do mundo, ele precisa estar atrelado à experiência do real que é dada a partir da relação entre os indivíduos. Só a partir de uma experiência de mundo plural é que o indivíduo, ao recolher-se no diálogo sem som do pensamento, “não perde o contato com o mundo dos seus semelhantes, pois que eles são representados no seu eu”. Certamente, diz Margaret Canovan, Arendt estava “consciente da tendência de seu próprio pensamento escapar para um reino próprio” (CANOVAN, p.273, tradução nossa). Essa relação essencial entre pensamento e mundo é, na verdade, a relação com o outro, sendo esse outro que assegura a cada um de nós que o mundo seja um lugar comum de acolhimento da pluralidade humana. Se pensar é buscar o sentido das coisas, compreender aquilo que eu sofro e aquilo que eu faço, esse sentido não pode excluir o outro, pois o mundo, como diz Arendt, é habitado por homens no plural.

3.2 Da aproximação entre pensamento e mundo: o significado e a metáfora

Um novo mundo abre-se à nossa percepção todos os dias, nossos esforços estão implicados em tornar o estranho algo habitual a ponto de não mais perguntarmos porque ele existe. Ao longo da história da humanidade a nossa consciência da realidade cresceu de forma avassaladora e, com o advento da ciência moderna, o mundo do *parece-me* precisou ser validado por rigorosos processos de investigação para se tornar real. A ciência forçou o que não aparece espontaneamente a aparecer, desenhando processos experimentais capazes de decifrar “a verdade das coisas”. Ainda assim, foi primeiro o pensamento especulativo que despertou o cientista para a investigação da aparência, a fim de dissipar o erro no qual somos implicados ao confiarmos plenamente em nossos sentidos. Uma vez que o senso comum não duvida que o sol nascerá todos os dias, é papel da ciência assegurar que tal fenômeno ocorrerá não pela crença, mas por um conjunto de regras logicamente descritas, resultado da aplicação de um método específico de investigação. Assim, nosso *senso de realidade* passou a ancorar-

se no *conhecimento* do fenômeno e não apenas na observação “superficial” daquilo que se manifesta instantaneamente aos nossos sentidos.

Entretanto, toda investigação científica parte de convicções do senso comum e delas se distanciam a fim de “encontrar abordagens do mundo melhores e mais promissoras, que se chamam métodos” (VE, p.74). Nesse processo, é o pensamento que desperta o cientista para o questionamento, ainda que a natureza de suas questões transforme o pensamento em mero meio para se alcançar um fim, a saber, o conhecimento. Nesse sentido, poderíamos dizer que o fim da ciência é, de certo modo, a redução do tamanho do mundo, no sentido de que o domínio dos processos da natureza e o uso da tecnologia diminui os espaços entre a opinião e a certeza, entre o possível e o impossível, contribuindo para o sentimento de que o mundo está completamente “dominado” e acessível por uma rede de informações precisas. O mundo tornou-se um ambiente cientificamente controlado no qual empreendemos esforços em reduzir o desconhecido ao já conhecido.

Mas o mundo, tal como aparece aos nossos sentidos e adquire suas primeiras nuances de realidade a partir do *senso comum*, sempre continuará sendo o despertar da ciência. Poderíamos dizer que a nossa sede de conhecimento origina-se não apenas da nossa curiosidade sobre o mundo, mas também do sentimento de incerteza e instabilidade que o desconhecido nos traz. Sendo assim, os processos científicos de investigação dos fenômenos nunca abandonam completamente o mundo das aparências sendo eles, apenas, “um prolongamento muito refinado do raciocínio do senso comum, no qual as ilusões dos sentidos são constantemente dissipadas, como são corrigidos os erros na ciência” (VE, p.72). Tais processos nunca são definitivos, uma vez que o próprio método de investigação só subsiste em função do descarte e aquisição de novas evidências.

Do infindável processo de investigação científica nasceu a ideia de *progresso ilimitado* ao longo das inúmeras descobertas nos séculos XVI e XVII, cujo movimento assenta-se sobre a premissa de que é possível se alcançar o “cada vez melhor”, o “cada vez mais verdadeiro”; o que acabou por reforçar a verdade em seu caráter provisório, transformando-a, segundo Arendt, em “veracidade”. As evidências novas substituem as evidências anteriores e essa sucessão de conceitos que servem para apreender percepções foi amplificada como critério geral de certeza e evidência. Ou seja, a certeza do mundo é a sua própria incerteza, pois “ainda que consideremos a compreensão que a ciência tem do seu próprio empreendimento, nada garante que a nova evidência seja mais confiável do que a evidência descartável” (VE, p.72).

Para prosseguir na investigação sobre a natureza do pensamento, Arendt se distancia da concepção amplamente difundida de que *pensar* e *conhecer* significam a mesma coisa, e reconhece na distinção kantiana entre *Vernunft* (razão) e *Verstand* (intelecto) o argumento para uma nova identidade do pensamento. Para Kant, o intelecto (*Verstand*) se define pelo desejo de *conhecer* e, sendo o critério último do conhecimento a busca pela *verdade*, ela se dá pela investigação do mundo das aparências no qual nos orientamos através das percepções sensoriais, cujo testemunho é autoevidente. A razão (*Verrnuft*), por sua vez, é movida pela necessidade de *pensar*, pela busca do *significado* de tudo aquilo que é apreendido pelo intelecto. A razão não se ocupa da busca pela verdade, a realidade do mundo tal como é dada aos nossos sentidos não é passível de investigação pela razão, pois sua existência é dada como certa. Assim, a distinção entre as duas faculdades, *razão* e *intelecto*, coincide com a distinção entre as duas atividades espirituais completamente diferentes: *pensar* e *conhecer*.

Arendt diz que nem mesmo Kant compreendeu a força da libertação contida nessa diferenciação. Ao investigar os limites da razão teórica, Kant demonstrou a impossibilidade do conhecimento especulativo, uma vez que a própria razão não teria condições de derivar seu conhecimento direto de conceitos desprendidos da experiência sensível, ainda que ela mesma seja capaz de pensar tais conceitos. Ainda que Kant “justificasse a necessidade da razão pensar além dos limites do que podia ser conhecido, permaneceu inconsciente ao fato de a necessidade humana da reflexão acompanhar quase tudo o que acontece com o homem, tanto as coisas que conhece como as que nunca poderá conhecer”(VE, p.29), afirma Arendt.

É nesse sentido que podemos dizer que a necessidade de pensar não se impõe ao ser humano apenas no domínio das coisas cognoscíveis, pois o pensamento especula significados incertos ou inverificáveis para o desconhecido e incognoscível que, no entanto, possuem interesse existencial para os seres humanos. Não somos movidos exclusivamente pelo desejo de saber, o que nos impele a pensar não é a necessidade do conhecimento, como diz Aristóteles – “Todos os homens por natureza desejam conhecer”⁴⁷ –, pois se assim o fosse, o pensamento “deveria seguir um movimento retilíneo que partisse da busca de seu objeto e terminasse com a sua cognição”(VE, p.144).

O pensamento é pura atividade que perfaz sempre um interminável movimento circular, retornando sempre a si mesmo sem finalidade exterior ou resultados tangíveis. Essa diferença é crucial, por exemplo, para o conhecimento científico que só progride à medida em que constrói verdades, ainda que elas estejam sujeitas a ser substituídas por novas verdades. Essa noção de progresso é implícita à busca do conhecimento pela verdade *irrefutável*, e o

⁴⁷ *Metafísica*, 980 a 21.

fato de nunca se alcançar tal verdade é o motivo pelo qual o conhecimento move-se na direção da construção do mundo, deixando para trás “um tesouro crescente de conhecimento que é retido e armazenado por toda civilização”. Nesse processo de construção do mundo a busca pelo conhecimento pode até implicar certo afastamento do mundo, mas isso se dá em função da própria investigação da verdade. O pensamento, ao contrário, retira-se *radicalmente* do mundo e não lida com o que *é* na efetividade da aparência, mas com o que *significa* para esse algo *ser*, sua atividade é completamente extramundana e não resulta em verdades que possam ser aplicadas ao mundo comum. “A busca do significado” não tem significado para o senso comum e para o raciocínio do senso comum” (VE, p.76), pois o interesse do pensamento é puramente especulativo e a necessidade de pensar se realiza inteiramente na especulação do espírito. Na atividade do pensar o que está perto é posto como distante e o que está distante é trazido à presença do espírito. Só o que está ausente nos faz pensar, isso porque o pensamento é capaz de dessensorializar os fenômenos que se fazem imediatamente acessíveis à nossa sensibilidade.

Arendt insiste que a distinção entre *conhecer* e *pensar* não implica no total rompimento entre essas duas faculdades, pelo contrário, o pensamento, como já destacado, é quem impele o cientista a formular suas questões. “Nesse sentido, a razão é a condição *a priori* do intelecto e da cognição”. No entanto, a razão continua sendo um “servo de um empreendimento inteiramente diverso” (VE, p.79). A filosofia, ao se tornar serva da ciência moderna, confundiu os próprios filósofos, que incorreram no erro de guiar-se pela “falácia básica que preside a todas as falácias metafísicas”, ou seja, interpretem o “significado no modelo da verdade”. Tais filósofos acreditaram que o “resultado de suas especulações tinham o mesmo tipo de validade que os resultados dos processos cognitivos” (VE, p.30-1).

Para Arendt, nem mesmo Kant escapou dessa falácia, ainda que ele mesmo tenha reconhecido que as ideias da razão pura “não alcançam nem são capazes de apresentar ou representar a realidade” (VE, p.82). Nesse sentido, é possível afirmar com Kant, diz Arendt, que as ideias da razão especulativa ou os significados do pensamento não atingem uma realidade transcendente e não se aplicam à realidade fenomênica, coordenada pelo senso comum e garantida pela pluralidade humana. Por não ser uma atividade que se move no mundo das aparências, o pensamento não é capaz de promover nenhum senso de realidade e, por isso, não é ele mesmo fonte de erros e ilusões que provém da nossa percepção sensorial e do raciocínio do senso comum.

Outra característica do pensamento é ser uma atividade autônoma que obedece às leis inerentes à sua própria atividade. Nós, seres humanos, somos existencialmente condicionados

a responder às exigências das nossas vidas cotidianas que nos impelem a construir um abrigo estável para nos proteger, a prover o alimento para a subsistência do nosso corpo, e a agir e a falar para nos inserimos na vida social. Nossa atividade de pensar não é condicionada pelas exigências da vida e, ainda que os objetos do pensamento sejam dados pelo mundo ou surjam da nossa vida neste mundo, eles não são nem condicionados e nem necessários para a nossa vida ou para o próprio mundo. Eichmann, como vimos no segundo capítulo desta dissertação, era diariamente circundado pelos horrores do nazismo e nem por isso, sentiu-se impelido a pensar e emitir juízos opostos às ideias de Hitler.

A nossa experiência do mundo tal como é dada aos nossos sentidos, é transformada em um “experimento do eu consigo mesmo” quando a pluralidade humana é reduzida à dualidade inerente ao ato de pensar. O pensamento só é possível pelo fato de que o espírito é capaz de representar internamente o mundo exterior por meio da dessensorialização dos objetos. Essa capacidade do espírito é o que chamamos de *imaginação*, ou seja, a habilidade de transformar um objeto visível em uma imagem invisível para o pensamento, que será utilizada assim que o ego pensante relembrar, recordar da memória qualquer coisa que venha a atrair o seu interesse. Mas como o pensamento não lida apenas com aquilo que pode ser conhecido, o ego pensante também vai lidar com “coisas pensamento” que nunca estiveram imediatamente disponíveis aos sentidos, e que por isso não são capazes de serem recordadas pela memória. No entanto, ainda que a felicidade, por exemplo, não seja um objeto, foi preciso que eu tivesse a experiência da felicidade ou visse pessoas felizes no mundo antes que pudesse pensá-la como conceito. Em última instância, “todo pensamento deriva da experiência, mas nenhuma experiência produz significado ou mesmo coerência sem passar pelas operações de imaginação e pensamento” (VE, p.106).

O pensamento é uma atividade que está “fora de ordem”, que interrompe as novas atividades cotidianas de manutenção da vida e inverte a nossa relação com as coisas do mundo, isto é, o que está presente para o pensamento é o que está longe para os sentidos, e vice-versa. Além disso, a busca do significado pelo pensamento “não produz qualquer resultado final que sobreviva à atividade, que faça sentido depois que a atividade tenha chegado ao fim” (VE, p.144). Isso não parece ser de interesse do *senso comum* que se ocupa apenas do mundo tal como ele se apresenta à nossa sensibilidade, não formulando questões que extrapolem a condição do simplesmente *estar-aí* do mundo. Pela incerteza de seus resultados não verificáveis, a busca do significado promovida pelo pensamento torna-se inútil no curso rotineiro dos negócios humanos. “O pensamento é, de alguma forma, autodestrutivo”. Isso porque o inesgotável desejo de compreender as coisas que acompanha a

vida de todo ser humano, faz da atividade de pensar, nas palavras de Arendt, “uma teia de Penélope”, pois desfaz toda manhã o que terminou de fazer na noite anterior. O significado não é como um conhecimento adquirido pela razão para dissipar erros e ilusões, pois ele nunca resulta em algo tangível no mundo fenomênico.

Ainda que as atividades espirituais, tal como o pensamento, tenham como principal característica ser invisíveis e lidar com coisas invisíveis, é possível que elas se manifestem no mundo através da *palavra*. É através do discurso que os seres humanos “tornam manifesto no mundo aquilo que, de outra forma, não poderia absolutamente pertencer ao mundo das aparências” (VE, p.117). A palavra é uma “unidade linguística” que traz em si mesma um significado, e não uma verdade, o que a aproxima do pensamento. Nenhuma busca pelo significado seria possível sem o pensamento discursivo emoldurado por palavras já significativas, antes mesmo que o pensamento se utilize delas. Esse uso discursivo da palavra acontece silenciosamente no diálogo sem som do pensamento, antes mesmo que ele seja exteriorizado no mundo.

A função desse discurso silencioso – *tacite secum rationare* – “raciocinar silenciosamente consigo mesmo”, nas palavras de Anselmo de Canterbury – é entrar em acordo com o que quer que possa ser dado aos nossos sentidos nas aparências do dia a dia; a necessidade da razão é *dar conta – logon didonai*, como a chamavam os gregos com grande precisão – de qualquer coisa que possa ser ou ter sido. Isso é proporcionado não pela sede de conhecimento – a necessidade pode surgir em conexão com fenômenos bastantes conhecidos e inteiramente familiares –, mas pela busca do significado. O puro nomear das coisas, a criação de palavras, é a maneira humana de apropriação, e por assim dizer, de desalienação do mundo no qual, afinal, cada um de nós nasce, como recém-chegado e um estranho (VE, p.119)

O pensamento se utiliza de uma linguagem própria capaz de trazer ao mundo algo primordialmente não aparente através do uso da *metáfora*. A linguagem metafórica é aquela capaz de encontrar “similaridades em dessemelhanças” e, assim, tornar possível a manifestação no mundo de uma percepção interior própria do espírito. “A metáfora fornece ao pensamento ‘abstrato’ e sem imagens uma intuição colhida do mundo das aparências, cuja função é a de estabelecer a realidade de nossos conceitos” (VE, p.123)⁴⁸. O modo adequado

⁴⁸ Pode-se argumentar que toda linguagem, em certa medida, é em si mesma metafórica, uma vez que a linguagem, seja ela escrita, discursiva ou mentalmente utilizada pelo pensamento, se utiliza de palavras que, como diz a própria Arendt, “não são nem verdadeiras e nem falsas, mas sim, portadoras de significados”. Toda palavra expressa a “nossa intuição colhida do mundo das aparências” e a transforma numa unidade linguística cheia de significados. Mas algumas palavras tendem a reduzir essa gama de significados ao que podemos chamar de “sentido literal”, o qual pode ser reconhecido de acordo com o contexto no qual a palavra está sendo utilizada. No entanto, quando Arendt diz que a linguagem do pensamento é primordialmente metafórica, entendemos que ela quer enfatizar o caráter de transferência de sentido de um termo “A” para um outro termo “B”. Etimologicamente, o termo metáfora deriva da palavra grega *metaphorá* através da junção de dois

pelo qual os nossos conceitos correspondem a uma realidade fenomênica, diz respeito à sua correspondência com o mundo das aparências, do qual são meras abstrações. Tal abstração conceitual só é possível porque, como já mencionado anteriormente, a nossa experiência sensorial do mundo passa por um processo de dessensorialização, no qual a imaginação transforma os objetos sensíveis em uma imagem capaz de ser manipulada pelo pensamento. Da mesma forma, é por meio da metáfora que somos capazes de “substancializar” as ideias da razão especulativa em uma linguagem própria, capaz de criar uma conexão entre a experiência interna do ego pensante e o mundo exterior. É o que chamamos de pensar por analogias ou, no caso do pensamento, traduzir (*metapherein*) um estado interior para o mundo exterior através de uma aparência. Para Arendt, essas analogias não seriam uma semelhança imperfeita entre duas coisas, mas uma *semelhança perfeita entre duas relações, entre coisas completamente diferentes*” (VE, p.123 grifo da autora)

Sendo assim, a linguagem é a maneira pela qual somos capazes de conectar o mundo invisível do espírito com o mundo sensível da aparência. A metáfora é o recurso que nos possibilita “iluminar uma experiência que não aparece”, tornando possível esse retorno do espírito ao mundo das aparências enquanto manifestação real em linguagem daquilo que não é imediatamente disponível aos nossos sentidos. Nesse sentido, diz Arendt:

Analogias, metáforas e emblemas são fios com que o espírito se prende ao mundo, mesmo nos momentos em que, desatento, perde o contato direto com ele; são eles também que garantem a unidade da experiência humana. (...) O simples fato de que nosso espírito é capaz de encontrar tais analogias – que o mundo das aparências nos lembra coisas-arentes – pode ser visto como uma espécie de “prova” de que corpo e espírito, pensamento e experiência sensível, visível e invisível se pertencem, são, por assim dizer, “feitos um para o outro (VE, p.129).

Por isso podemos dizer que o ego pensante jamais abandona completamente o mundo das aparências, visto que o uso da metáfora como recurso da linguagem própria do pensar o faz estabelecer essa conexão indissolúvel com o âmbito fenomênico. Ainda que o ego pensante se afaste do mundo para enfim significá-lo, esse mundo é representado no diálogo silencioso do eu consigo mesmo, o qual seria impossível sem a linguagem. A metáfora é então, para Arendt, a saída para a dissolução da falácia metafísica dos dois mundos – o

elementos que a compõem – meta que significa “sobre” e pherein com a significação de “transporte”. Neste sentido, metáfora surge enquanto sinônimo de “transporte”, “mudança”, “transferência” e em sentido mais específico, “transporte de sentido próprio em sentido figurado”. De fato, e tendo como base o significado etimológico do termo, o processo levado a cabo para a formação da metáfora implica necessariamente um desvio do *sentido literal* da palavra para o seu *sentido livre*; uma transposição do sentido de uma determinada palavra para outra, cujo sentido originariamente não lhe pertencia.

sensível e o inteligível – porque ela é capaz de uni-los, permitindo que os seres humanos possam transitar livremente pelas duas esferas.

3.3 O diálogo contínuo: um modo específico de pensar

Compreendermos até o momento que o pensamento está “fora de ordem”, como atividade espiritual ele se engaja em lidar com coisas invisíveis sem, no entanto, lançar qualquer fundamento epistemológico sobre elas. Pensamos o mundo como verdade evidente aos nossos sentidos e sobre ele nos debruçamos sem a expectativa de encontrar respostas definitivas, que se tornem parâmetros para as nossas ações ou critério para os nossos julgamentos. A manutenção da vida humana não exige a busca pelo significado como essencial e vê o afastamento do mundo promovido pela atividade espiritual como algo contrário à própria condição humana. Ainda assim, pensar é um recurso inerente à “natureza humana”, disponível a qualquer indivíduo que se proponha a investigar, a colocar em questão tudo aquilo que lhe afeta de alguma maneira. Mas porque colocaríamos em questão aquilo que é evidente e imediato aos nossos sentidos? O que nos instiga a essa inquietação de indagar o mundo e a nós mesmos quando, do ponto de vista “utilitário”, o pensamento não nos fornece nada tangível? Enfim, *o que nos faz pensar?*

A questão sobre o que *nos faz pensar* é colocada por Arendt uma década depois do julgamento de Adolf Eichmann, cenário no qual a ausência de pensamento tornara-se elemento de discussão moral. Tentamos, no segundo capítulo desta dissertação, problematizar os motivos que nos auxiliariam a compreender por que Eichmann *não pensou?* Tal questão mostrou-se um tanto difícil de ser respondida, tanto quanto a própria questão, *por que pensamos?* Uma vez que não existe resposta para tais interrogações, a questão sobre *o que nos faz pensar* ressignifica a nossa interpretação do pensamento como algo que se conecta substancialmente a nossa vida no mundo.

O pensamento acompanha a vida e é ele mesmo a quintessência desmaterializada do estar vivo. E uma vez que a vida é um processo, sua quintessência só pode residir no processo real do pensamento, e não em quaisquer resultados sólidos ou pensamentos específicos. Uma vida sem pensamento é totalmente possível, mas ela fracassa em fazer desabrochar a sua própria essência – ela não é apenas sem sentido; ela não é totalmente viva. Homens que não pensam são como sonâmbulos (VE, p.143).

Ainda que Arendt concorde que pensar é uma escolha do indivíduo⁴⁹, seus escritos apontam na direção de atribuir ao o pensamento um papel fundamental na manutenção da vida humana, especialmente da perspectiva ética, moral e política. Pensar o sentido das coisas é envolver-se num círculo contínuo e interminável de investigação que retorna sempre a si mesmo, sem nunca se totalizar em doutrinas e sistemas acabados. A lei da terra, como diz Arendt, é a *pluralidade* e o seu sentido repousa na novidade da natalidade humana e na sua capacidade de adicionar ao mundo algo único. Nesse sentido, *o que nos faz pensar* é a própria novidade ilimitada do mundo que se estende desde a sua constituição fenomênica natural, até a sua dimensão artificial elaborada pelo ser humano. Para responder à pergunta *o que nos faz pensar*, Arendt recorre novamente à figura de Sócrates como um pensador que foi capaz de dar conta da *pluralidade*, tanto no mundo, quanto no pensamento.

Apontamos no primeiro capítulo que o episódio da morte de Sócrates está na gênese do conflito entre filosofia e política. Sublinhamos que Arendt, naquele momento, se utilizava de Sócrates para pensar suas próprias preocupações em relação ao colapso do sistema político e moral tradicional, com o advento dos regimes totalitários. A partir de então, Arendt desloca o pensamento de uma esfera puramente inteligível para uma esfera substancialmente política, no qual pensar pode salvaguardar o carácter plural do mundo.

Em *A Vida do Espírito*, no entanto, Sócrates deve ser lido agora à luz das reflexões arendtianas após julgamento de Adolf Eichmann, o que reorienta sua interpretação para uma perspectiva mais ética, do que propriamente política.

O melhor, e na verdade o único modo que me ocorre para dar conta da pergunta [o que nos faz pensar?], é procurar um modelo, um exemplo de pensador não profissional que unifique em sua pessoa duas paixões aparentemente contraditórias, a de pensar e a de agir. Essa união não deve ser entendida como a ânsia de aplicar seus pensamentos ou estabelecer padrões teóricos para a ação, mas tem o sentido muito mais relevante do estar à vontade nas duas esferas e ser capaz de passar de uma à outra aparentemente com a maior facilidade, do mesmo modo como nós avançamos e recuamos constantemente entre o mundo das aparências e a necessidade de refletir sobre ele⁵⁰ (VE, p.189)

⁴⁹ Em *Responsabilidade Pessoal Sob a Ditadura*, Arendt diz que “a linha divisória entre *aqueles que querem* pensar, e portanto têm de julgar por si mesmos, e *aqueles que não querem* pensar atinge todas as diferenças sociais, culturais ou educacionais (RJ, p.107).

⁵⁰ A escolha de Arendt é pelo Sócrates histórico ao invés do Sócrates de Platão. Arendt está ciente das controvérsias em torno da figura do Sócrates histórico, mas assume a responsabilidade de traçar uma linha divisória naquilo que ela acredita ser genuinamente socrático para interpretá-lo como um modelo. “Ninguém, penso eu, contestará a sério que minha escolha seja historicamente justificável. O mais difícil de justificar talvez seja a transformação da figura histórica em um modelo, pois não há dúvida de que alguma transformação se faz necessária, quando a figura em questão deve desempenhar a função que lhe designamos” (VE, p.190).

Sócrates é o pensador da praça pública, imerso na vida social da polis grega, e compreende que a busca pelo significado das coisas dá-se em intrínseca conexão com a experiência do mundo. Seu modo de pensar, descrito nos diálogos aporéticos de Platão, desenha-se num fluxo de perguntas e respostas cuja circularidade retorna continuamente à pergunta: *o que significa...?* A pergunta é uma reação imediata frente ao nosso *espanto* diante do mundo como primeiro significado da faculdade de pensar. Pensar no modelo socrático é surpreender-se com nossas próprias convicções, colocar em questão nossas crenças, valores e princípios que balizam as nossas ações cotidianas. É nesse sentido que Sócrates é metaforicamente comparado à *arraia-elétrica*, um peixe que, paralisado, consegue paralisar aqueles que entram em contato com ele. Sócrates está paralisado em função da sua própria perplexidade, estático aos olhos do mundo, porém ativo aos olhos do espírito. “É como se, ao contrário dos filósofos profissionais, ele sentisse a necessidade de verificar com seus semelhantes se suas perplexidades também eram por eles compartilhadas”(VE, p.194). Ele é comparado também a uma *parteira*, pois auxilia os seus interlocutores a trazerem à luz os seus pensamentos a fim de destruir os padrões de certo e errado, nos quais somos sempre condicionados a categorizar os nossos julgamentos e opiniões. Desde Sócrates, a busca pelo significado repousa numa dimensão dialógica da qual o outro não pode ser excluído.

Para Arendt, o ponto inicial da investigação sobre o significado está no uso da própria *linguagem*, da qual nos utilizamos de conceitos que desconhecemos o real sentido. À medida que derivamos os nossos substantivos dos adjetivos que aplicamos à nossa experiência cotidiana —, como por exemplo, quando vemos um homem feliz e chamamos a isso de felicidade—, corremos o risco de reduzir o seu poder significativo. “Essas palavras fazem parte da nossa fala cotidiana e, mesmo assim, não podemos dela dar conta. Quando tentamos defini-las, tornam-se escorregadias; quando começamos a discutir seu significado, nada mais fica no lugar, tudo começa a mover-se”(VE, p.192). É nesse sentido que a maiêutica socrática, a “arte da obstetrícia”, na qual o interlocutor é envolvido num jogo de perguntas e respostas, nada mais é do que uma “viagem através das palavras (*poreuesthai dia ton logon*)” com o propósito de “degelar um pensamento congelado”.

As metáforas com as quais a figura de Sócrates é comparada traduzem a maneira como ele próprio acreditava que o filósofo e, o pensamento encontram seu lugar no mundo, tornando-se, de alguma maneira, relevantes para os assuntos humanos. Porém, o fato dos atenienses condenarem Sócrates à morte é a indicação precisa na história da filosofia de que pensar é perigoso. Colocar em questão todos os valores, regras, critérios segundo os quais orientamos a nossa conduta no mundo, pode levar-nos a destruí-los sem, no entanto,

encontrarmos novos valores que possam substituí-los. Quaisquer que sejam os significados elaborados pelo pensamento, ele pode ser facilmente dissolvido quando confrontado com o senso comum, quando se tentar aplicá-los à vida cotidiana.

Mas se o vento do pensamento que agora provoqueei sacudiu você do seu sono e deixou-o totalmente desperto e vivo, você verá que pode dispor apenas de perplexidades, e o melhor que se pode fazer com elas é partilhá-las com os outros (VE, p.197).

Recorrendo ao modelo socrático de pensamento, Arendt acaba por fomentar um tipo de habilidade de pensar que, direta ou indiretamente, pode promover destruição e deslocamento de regras e princípios de dado comportamento social, pactuadas tanto de forma hipotética como de forma política deliberativamente acordada (ASSY, p.99). Todavia, Arendt destaca que o risco desse empreendimento perigoso e sem resultados que é a atividade de pensar não resulta em niilismo. Pelo contrário, o niilismo, como a descrença absoluta, pode ser entendido como “o resultado do desejo de encontrar resultados” independentemente da atividade de pensar⁵¹. Se por um lado pensar é perigoso por desestabilizar padrões e crenças já consolidados, por outro lado, a ausência dessa faculdade pode resultar na aceitação de novos padrões apenas pela sua fundamentação lógica e não por sua conexão com a realidade. “As pessoas acostumam-se com mais facilidade à posse de regras que subsumem particulares do que propriamente ao seu conteúdo, cujo exame inevitavelmente as levaria à perplexidade” (VE, p.199). É fundamentada na própria história, com personagens específicos, que Arendt argumenta seu ponto de vista. Eichmann é o grande expoente dessa reflexão, mas não foi o único. Durante o período nazista na Alemanha hitlerista a grande maioria da população aceitou, sem grandes resistências, a inversão da regra “não matarás” para “matarás”. Conforme já mencionamos no segundo capítulo desta dissertação, poucos foram aqueles que assumiram a responsabilidade de abandonarem as premissas totalitárias como fundamento de suas ações.

Os não participantes, chamados de irresponsáveis pela maioria, foram os únicos que ousaram a julgar por si próprios, e foram capazes de fazê-lo não porque dispusessem de um melhor sistema de valores, nem porque os antigos padrões

⁵¹ No contexto socrático Arendt se refere às figuras de Alcibíades e Críitias, que se autodenominavam discípulos de Sócrates, mas que acabaram se tornando “uma verdadeira ameaça à polis grega”. Diz Arendt: “Foi para a licenciosidade e o cinismo que foram despertados [referindo-se ao papel de moscardo exercido por Sócrates naqueles que dele se aproximavam]. Não satisfeitos em terem aprendido como pensar sem ter uma doutrina, transformaram os não-resultados da investigação socrática sobre o pensamento em um resultado negativo: se não podemos definir o que é a piedade, sejamos ímpios – o que é quase o contrário do que Sócrates esperava atingir quando falava de piedade” (VE, p.198).

de certo e errado ainda estivessem firmemente plantados na mente e na consciência deles. (...) O seu critério, na minha opinião, era diferente: eles se perguntaram em que medida ainda seriam capazes de viver em paz consigo mesmo depois de terem cometido certos atos; e decidiram que seria melhor não fazer nada, não porque o mundo então mudaria para melhor, mas simplesmente porque apenas nessa condição poderiam continuar a viver consigo mesmos (...) A precondição para esse tipo de julgamento não é uma inteligência altamente desenvolvida ou uma sofisticação em questões morais, mas antes a disposição para viver explicitamente consigo mesmo, se relacionar consigo mesmo, isto é, estar envolvido naquele diálogo silencioso entre mim e mim mesma que, desde Sócrates e Platão, chamamos de pensar (RJ, p.106-7).

Quando as cartas estão sobre a mesa (*when the chips are down*), pensar, segundo o critério socrático da não-contradição, pode, mas não necessariamente, evitar catástrofes. Isso porque, ainda que o pensamento não nos dote da capacidade de agir, seu *modus operandi* nos conduz a um estado de *consciência*⁵² *de si* no qual eu me torno, ao mesmo tempo, parceiro dos meus pensamentos e testemunha das minhas ações. Essa dualidade inerente ao ego pensante está na base daquilo que Arendt chama de uma “ética da impotência”, cujo efeito é tornar-se um obstáculo na execução de ações que levem o sujeito a entrar em contradição consigo mesmo. Assim, podemos dizer que o *espanto* me paralisa para o mundo exterior, enquanto a *consciência* me desperta para a atividade interior. Essa associação entre *consciência* e *pensamento* tornou-se evidente nos escritos de Arendt em meados dos anos 1960, quando ela passou a abordar a questão moral. É importante destacar que há uma mudança de perspectiva na sua análise da figura de Sócrates nos escritos de Arendt quando a política é colocada em suspensão.

Nesses textos [dos anos 1960 sobre moral], nas passagens nas quais Sócrates é mencionado, Arendt não descreve a doxa como sendo um atributo da atividade de pensar, tal como no ensaio de 1954 “Filosofia e Política”, nem discute a

⁵² Em seu livro *Ética, Responsabilidade e Juízo em Hannah Arendt*, Bethania Assy faz um importante esclarecimento quanto ao uso da palavra *consciência* utilizada por Arendt a partir da perspectiva socrática. Assy salienta que em Sócrates o uso da palavra *consciência* indica não uma consciência no sentido moral e legal, mas uma consciência no sentido de “conhecer consigo e para si mesmo” (*con-scientia*). Em seu texto *Basic and Moral Propositions* (1966) Arendt diz que o termo *consciência* pode ser entendido em diferentes acepções tais como: “testemunha; como minha faculdade de julgar, isto é, de distinguir o certo do errado; como aquilo que dentro de mim, e sobre mim, se submete a julgamento; e, finalmente, como uma voz interior, como por exemplo, a voz bíblica de Deus que vem do exterior”. A palavra consciência a qual Arendt associa a Sócrates tem um sentido diferente de consciência moral (*conscience*) utilizado na modernidade. Arendt resgata a noção de consciência em Sócrates antes como uma “voz da consciência” (*daimon*) que não nos diz o que fazer, supondo que não seja possível derivar um relato propositivo da moralidade. Diz Assy: “A consciência, nesse sentido, seria um subproduto (*by-product*), um produto da experiência de pensar. Os elementos-chave da discussão sobre a consciência em Arendt estão sujeitos ao fato de que a consciência é a testemunha daquilo que ninguém sabe, exceto nós mesmos. A característica primordial da consciência de si é a divisão de si mesma (*ego em auto*), o que transforma o indivíduo numa pluralidade (...) De fato, na descrição da consciência baseada em Sócrates encontra-se o mais acabado retrato do self promovido por Arendt. O seu relato do pensamento socrático como autoexame é claramente exemplificado pela figura de Sócrates atuando como moscardo (*gadfly*) na *Apologia* de cujo subproduto é a consciência (ASSY, p. 67-69).

verdade como *aletheia*, como “aquilo que é revelado”. Tais apropriações da atividade de pensar passam a operar na autora por meio da noção de aparência, na qual Arendt desloca a noção da verdade do campo da *noumena* para o campo *doxic* da ação. A autora parece oscilar entre uma figura de Sócrates capaz de preservar a relação ainda intacta entre a política e a experiência especificamente filosófica, na qual localiza a opinião no núcleo da noção de verdade como *aletheia*, e, por outro, a imagem de Sócrates como protagonista de “conselhos de consciência” marcadamente antipolítico, delimitando assim uma fronteira bem nítida entre o sujeito e a comunidade política (ASSY, p.59-60)

Para sublinhar o *modus operandi* da atividade de pensar, Arendt se apropria de duas proposições de Sócrates que expressam, sobretudo, as noções de *consistência* e *pluralidade*. A primeira diz: “é melhor sofrer o mal do que o cometer”; e a segunda diz: “Eu preferiria que minha lira ou um coro por mim dirigido desafinasse e produzisse ruído desarmônico, e [preferiria] que multidões de homens discordassem de mim do que eu, *sendo um* viesse a entrar em desacordo comigo mesmo e a contradizer-me.”⁵³ Tais proposições indicam que “Se há algo no pensamento que possa impedir os homens de fazer o mal, esse algo deve ser alguma propriedade inerente à própria atividade, independentemente dos seus objetos”, acessível a qualquer indivíduo independente de raça, religião, cultura ou intelectualidade (VE, p.202)⁵⁴

Tal propriedade diz respeito ao próprio *modus operandi* da atividade de pensar que é essencialmente dialógica e na qual *o eu e o eu mesmo*, que Platão concebeu como *dois em um*, se engajam num processo de perguntas e respostas a fim de “chegarem a bons termos” entre si. Nesse sentido, o diálogo mudo – *eme emauto* – do pensamento pressupõe a existência interna de uma *pluralidade* que se renova continuamente à medida em que o pensamento se põe a questionar o que quer que seja. É no afastar-se da companhia dos outros que eu me encontro a mim mesmo como parceiro dos meus pensamentos. “Uma diferença se instala na minha Unicidade” (VE, p.205).

O fato de que o estar só, enquanto dura a atividade de pensar, transforma a mera consciência de si – que provavelmente compartilhamos com os animais superiores – em uma dualidade é talvez a indicação mais convincente de que os homens existem *essencialmente* no plural. E é essa *dualidade* do eu comigo mesmo que faz do pensamento uma verdadeira atividade na qual sou ao mesmo tempo quem pergunta e quem responde (VE, p.207).

⁵³ As citações utilizadas por Arendt são retiradas do diálogo Platônico *Górgias* (*The Collected Dialogues of Plato – Górgias* 474b, 482c) e citadas em A Vida do Espírito p. 203.

⁵⁴ No mesmo texto Arendt esclarece que tais proposições socráticas não deveriam ser associadas a uma reflexão deliberada sobre a moralidade, mas que elas são *insights* decorrentes do próprio processo do pensamento (VE, p.203). Essa crítica a padrões morais motivada por Arendt está na base da sua reflexão sobre a possibilidade de se pensar uma nova perspectiva ético-moral pós quebra do paradigma da tradição, na qual as duas atividades espirituais, o pensar e o julgar, estabeleceriam algum tipo de relação “fundamental”.

Visto que “esse diálogo do dois em um não perde contato com o mundo dos meus semelhantes, pois que eles são representados no meu eu”(OT, p.529), isso implica que a elaboração do meu ponto de vista não deve excluir o ponto de vista dos outros, que fundamentalmente é construído através de um diálogo. “No mínimo dois tons sempre são necessários para produzir um som harmonioso”. Essa representação do outro em mim pressupõe uma correlação entre o relacionamento que estabeleço comigo mesmo e o relacionamento que estabeleço com os outros. Logo, pensar nos moldes de Sócrates pressupõe que o diálogo que estabeleço comigo mesmo é antecipado pelo diálogo que estabeleço com os outros.

Em poucas palavras, a realização, especificamente humana, da consciência no diálogo pensante de mim comigo mesmo sugere que a diferença e a alteridade, características tão destacadas do mundo das aparências tal como é dado ao homem, seu hábitat em meio a uma pluralidade de coisas, são também as mesmas condições da existência do ego mental do homem, já que ele só existe na dualidade. E esse ego – o eu sou eu – faz a experiência da diferença na identidade precisamente quando ele não está relacionado às coisas que aparecem, mas apenas a si mesmo (VE, p.209).

A alteridade do ego pensante é a base sobre a qual o sujeito pode se tornar um outro para si mesmo e, nesse sentido, ele desmonta a noção de identidade como algo idêntico a si mesmo. Essa diferença instaurada na consciência do sujeito abre-se a uma nova forma de comunicabilidade, que reconhece no si mesmo a “infinita pluralidade do mundo que é a lei da Terra”. É importante notar que a pluralidade e a alteridade do pensar pressupõem o espaço entre o subjetivo e a complexa teia de relacionamento entre os atores. Isso refere-se à concepção de que pensar o mundo e as coisas internamente é “criar um espaço para o outro” dentro de nós mesmos, de modo que a minha própria experiência de pensamento seja capaz de me “aproximar do outro em sua alteridade” (ASSY, p.79).

O outro argumento socrático para o pensamento é a *consistência*, ou seja, para que eu não me torne o meu próprio adversário é preciso que eu nunca entre em contradição comigo mesmo. O princípio da não contradição aplicado à atividade de pensar, desloca-se do universo teórico da epistemologia lógica e passa ao universo da experiência do ego pensante. A experiência de pensar diz a Sócrates que uma “testemunha” o espera em casa assim que ele se despedir da companhia dos outros. O temor em contradizer-se diz respeito a não poder se desfazer daquela companhia de si mesmo e, por isso, é melhor que as partes sejam *amigas*. É somente no diálogo entre amigos que as partes reconhecem a verdade inerente ao ponto de vista do outro, não há como dar prosseguimento ao diálogo se não há abertura para a

compreensão. Sócrates, ao dizer que “é melhor sofrer o mal do que o cometer”, acreditava que seria impossível que alguém quisesse conviver com um assassino.

Uma pessoa que não conhece essa interação silenciosa (na qual examinamos o que dizemos e o que fazemos) não se importa em contradizer-se, e isso significa que ela jamais quererá ou poderá prestar contas do que faz ou diz; nem se importa em cometer um crime, já que pode estar certa de esquecê-lo no momento seguinte. As pessoas más – não obstante a opinião em contrário de Aristóteles – não são “cheias de remorsos” (VE, p.213).

Entrar em contradição consigo mesmo no diálogo do pensamento é confrontar-se com um adversário do qual só se consegue se livrar quando se interrompe o pensamento. Ao comentar uma passagem de Ricardo III de Shakespeare, Arendt fala do embaraço de Ricardo frente à sua “consciência moral”: “*De que estou com medo? De mim mesmo? Não há mais ninguém aqui: Ricardo ama Ricardo: isto é, eu sou eu. Há um assassino aqui? Não. Sim, eu: Então fujamos! Como? De mim mesmo?*”⁵⁵. Ricardo é seu próprio adversário quando a consciência moral se antecipa na figura de uma testemunha que o aguarda todas as vezes em que ele inicia o diálogo do pensamento. A única saída para esse embate é chegar num acordo ou encerrar o diálogo do pensamento, como faz Ricardo: “Consciência é apenas uma palavra que os covardes usam, inventada antes de mais nada para infundir temor aos fortes”⁵⁶

Arendt parece estar convencida de que aqueles que “não pensam” são aqueles que não estão dispostos a enfrentar esse debate ético-moral promovido pelo encontro do eu consigo mesmo. São aqueles que abdicam de experienciar o mundo do seu próprio ponto de vista, tornando a pluralidade algo estranho para si mesmo. “Não acreditam em nada visível, nem na realidade da sua própria experiência; não confiam em seus olhos e ouvidos, mas apenas na sua imaginação, que pode ser seduzida por qualquer coisa ao mesmo tempo universal e congruente em si” (OT, p.401). Pensar não é uma prerrogativa de poucos, mas uma faculdade sempre presente em todo mundo; do mesmo modo, a *inabilidade*⁵⁷ de pensar não é uma

⁵⁵ *What do I fear? Myself? There's none else by: Richard loves Richard: that is, I am I. Is there a murderer here? No. Yes, I am: Then Fly: what! From Myself?* Em outra passagem Arendt cita que Shakespeare, apesar de usar a palavra consciência moral, não a usa no sentido moderno. “Muito tempo se passou antes que a língua separasse a palavra ‘consciência’ (consciousness) da ‘consciência moral’ (conscience); e em algumas línguas, como o francês, essa separação nunca foi feita. A consciência moral, tal como a entendemos em assuntos morais ou legais, está, supostamente, sempre presente em nós, assim como a mera consciência” (VE, p.211-23).

⁵⁶ Conscience is but a word that cowards use, Devis'd at first to keep the strong in awe (VE, p.212).

⁵⁷ Apesar do uso da palavra inabilidade (não ter habilidade para), Arendt não está se referindo a um “não ser capaz de”, mas sim, a uma escolha do indivíduo em iniciar ou não o diálogo do pensamento. Em outra passagem, já citada anteriormente, Arendt diz: “A linha divisória entre aqueles que *querem* pensar, e, portanto, têm de julgar por si mesmos, e aqueles que não *querem* pensar atinge todas as diferenças sociais, culturais ou educacionais (RJ, p.107).

imperfeição daqueles muitos a quem falta inteligência, mas uma possibilidade sempre presente para todos⁵⁸

Embora o que importa para Arendt seja a *responsabilidade pessoal* atribuída a cada indivíduo, independente de sua escolha ou não pela atividade de pensar, ela segue adiante e, esquecendo que ela mesma criticara o tom ameaçador das palavras de Platão em seus mitos, emite um julgamento hostil àqueles que se recusam a pensar. Diz Arendt: “Uma vida sem pensamento é totalmente possível, mas ela fracassa em fazer desabrochar a sua própria essência – ela não é apenas sem sentido; ela não é totalmente viva. Homens que não pensam são como sonâmbulos” (VE, p.213-14).

A fala de Arendt traz à consciência que o pensamento tem um *efeito colateral moral* para aqueles que pensam. Não há como viver sem estar constantemente fazendo escolhas que impactam não apenas a minha vida, mas a do outro com o qual compartilho esse mundo. A harmonia necessária para que se mantenha a atividade do pensamento exerce uma função ética na vida do indivíduo no sentido “negativo” de fazê-lo *parar para pensar*. Arendt acredita na capacidade do pensamento em causar espanto e perplexidade a ponto de, pelo menos em “situações-limites”, desestabilizar preconceitos e impulsionar o indivíduo a repensar suas convicções e a re-significar o seu modo de julgar. Isso porque o indivíduo que pensa está sujeito a deparar-se com contradições entre seu discurso e suas ações, conflitos internos que não se superam sem antes realizar um acordo consigo mesmo.

Quando todos estão deixando-se levar, impensadamente, pelo que os outros fazem e por aquilo que creem, aqueles que pensam são forçados a mostrar-se, pois sua recusa em aderir torna-se patente, e torna-se portanto, um tipo de ação. Em tais emergências, resulta que o componente depurador do pensamento (a maiêutica de Sócrates, que traz à tona as implicações das opiniões não-examinadas e portanto as destrói – valores, doutrinas, teorias e até mesmo convicções) é necessariamente político (VE, p.215).

O *juízo* é para Arendt a mais política das faculdades espirituais, é a capacidade do indivíduo romper com a barreira do previamente dado e buscar suas próprias razões para se orientar e se relacionar com as coisas do mundo. Pensamento e juízo são duas faculdades que estão “inter-relacionadas”, sendo que a primeira exerce um efeito “libertador” sobre a segunda, conduzindo o sujeito a escolhas mais assertivas no mundo. Afinal de contas, como diz Arendt, o que reivindica o imperativo categórico de Kant senão a obtenção de um acordo

⁵⁸ Arendt completa: “Incluindo aí os cientistas, os eruditos e outros especialistas em tarefa do espírito” em uma alusão clara aos intelectuais alemães que na época se associaram ao partido Nazista de Hitler (VE, p. 214).

conosco mesmos?⁵⁹ O próprio conceito de *banalidade do mal* liga-se a essa escolha do indivíduo em nunca iniciar o diálogo sem som do pensamento e, por isso, nunca ser levado a ter que estabelecer qualquer tipo de acordo ou desacordo consigo mesmo. Tais indivíduos são incapazes de fazer companhia para si próprios.

É relevante destacar também que o argumento da não-contradição como base sobre a qual o pensamento se sustenta parece ser, à primeira vista, facilmente contestado. Pode-se argumentar que alguém que faça o mal é igualmente capaz de iniciar o diálogo do pensamento e chegar a um acordo consigo mesmo, justificando para si mesmo as circunstâncias e necessidade do seu ato. Sem dúvida Arendt estava ciente desta possibilidade quando, no texto de 1970, *Desobediência Civil*, esclarece que:

A validade das proposições socráticas depende da espécie de homem que as profere e da espécie de homem a quem é dirigida. São verdades autoevidentes para os homens enquanto seres pensantes; para os que não pensam, os que não se comunicam consigo mesmos, elas não são autoevidentes, tampouco podem ser provadas (CR, p.60).

Bethania Assy destaca que na concepção de Arendt tal exercício da consciência de si nunca pode ser generalizado, sua validade é sempre subjetiva. Continua Assy:

Ao citar o exemplo de Camus, que enfaticamente recomenda a necessidade da resistência diante da injustiça “em nome da própria saúde do indivíduo resistente”, fica claro que não resistir à injustiça só adoeceria o sujeito cuja injustiça molesta a consciência. Daí o problema, para a autora, de se estabelecer critérios morais e políticos a partir da experiência da atividade de pensar. Todavia, ainda no mesmo texto, em uma nota de rodapé, chama atenção a clara distinção que a autora estabelece entre verdade e qualidade de argumentos. Alerta para a requintada armadilha que a capacidade de argumentar dispõe sobre a verdade. Ou seja, a verdade não pode tampouco ser “provada” pela sofisticação e habilidade dos argumentos. É mais provável que se possa advogar causas de injustiça com grande oratória, nas quais, por vezes, nem o próprio argumentador esteja convencido, mas convença os outros com aprimorada eloquência (ASSY, p.84).

Por fim, a reflexão arendtiana sobre o pensamento reivindica a necessidade do sujeito ser capaz de pensar de forma independente, ainda que o pensamento tenha como premissa a

⁵⁹ A *Vida do Espírito* foi pensada como um conjunto de pesquisas críticas sobre três atividades que formam a vida espiritual: o pensar; o querer e o julgar. Infelizmente as reflexões de Arendt sobre o juízo foram interrompidas pela sua morte súbita em 1975, deixando a obra incompleta. No entanto, é possível ter acesso as conferências que Arendt proferiu sobre filosofia política de Kant (*Lições sobre a filosofia política de Kant*) em 1970 que em parte trata da faculdade do juízo, sendo hoje uma importante fonte de investigação para se conjecturar sobre o que teria sido a pesquisa final. No entanto, como diz Jerome Kohn, “teria sido muito estranho, para dizer o menos, se *A Vida do Espírito* tivesse culminado, como nas tais conferências, com uma avaliação crítica sobre a filosofia política de Kant. Certamente – há muita prova para isso – a parte final sobre a faculdade do juízo foi deixada para ser o complemento de seu próprio pensamento”(KOHN, p.17).

representação interna da relação dialógica que o ser humano estabelece com a pluralidade do mundo. Embora se possa questionar a “fragilidade” do pensamento em estabelecer padrões que nos orientem para a ação no mundo, ou que ele nos impeça definitivamente de aderir a qualquer padrão moral, social ou legal, não se pode negar que a ausência do pensamento crítico generalizada entre um grande número de pessoas pode levá-las a serem facilmente dominadas por alguma forma de poder que queira destruí-las ou, no mínimo, oprimi-las.

4. PENSAR: UMA EXPRESSÃO DE AMOR AO MUNDO

Se o pensamento é uma atividade que tem seu fim em si mesma, e se a única metáfora da nossa experiência sensorial comum que a ele vai se adequar é a sensação de estar vivo, disso resulta que todas as perguntas sobre o objetivo ou propósito do pensamento são tão irrespondíveis quanto as perguntas sobre o objetivo ou propósito da vida

Hannah Arendt
(A Vida do Espírito – O Pensar, 1973)

Não obstante a argumentação acima colocada por Hannah Arendt na parte final de *A Vida do Espírito*, este trabalho se propôs a trilhar um caminho próprio, que fosse capaz de nos levar a uma melhor compreensão do que seria *o papel do pensamento* no universo da obra da nossa autora. Insistentemente, pontuamos nesta dissertação que Arendt é uma pensadora que reflete a partir da noção de ruptura da tradição do pensamento, fato evidenciado pela sua maneira particular de tentar compreender o fenômeno totalitário. Essa ruptura na história, com inúmeras consequências no campo da política, da moral e do direito, também trouxe a urgência de evidenciar o carácter experimental e crítico do pensamento. Ao ler a obra de Arendt é como se fôssemos convidados a mergulhar numa aventura perigosa, mas não solitária, porque o percurso é acompanhado pelas questões colocadas pela própria autora e sua análise privilegia o pensamento como um exercício, algo que não está pronto, que não carece de respostas definitivas para ser. A intensidade do pensamento está em expandir, em grandes proporções para o indivíduo que pensa, a compreensão de si mesmo como um sujeito de inúmeras possibilidades, recursos, sendo ele mesmo único no mundo.

Esse carácter experimental da obra de Arendt transparece no seu desafio de ter que trilhar um caminho próprio para seu pensamento sem, no entanto, pretender instaurar qualquer pressuposto metodológico que pudesse categorizá-la como pensadora de uma escola em específico. Para Arendt, pensar será sempre um exercício e, como tal, deve ser evocado em perspectiva com o mundo. Nos capítulos anteriores, procuramos maneiras de elucidar os recursos utilizados pela nossa autora para pensar a política, fatos marcantes que cruzaram toda a sua passagem por este mundo. E, ao pensar a política, Arendt procurou deixar transparecer a sua própria maneira de pensar todas as coisas. Se adotarmos a didática filosófica diríamos que a principal via de acesso ao pensamento de um filósofo é através da interpretação dos seus conceitos, e a criação de conceitos como tarefa criativa da filosofia não está desassociada do

seu carácter crítico e interrogativo. Para pensar a política dos tempos modernos, Arendt reivindicou a investigação das experiências políticas primeiras das quais surgiram os conceitos fundamentais da tradição do pensamento. Mas ela fez isso de maneira muito particular, de modo que acaba ficando para o leitor a difícil tarefa de tentar decifrar “os sutis procedimentos teóricos que Arendt teve de inventar para si mesma a fim de pensar e se relacionar com o passado e com o presente” (DUARTE, 2013, p.46).

Nossa pensadora é, assim, de fácil acesso e de difícil compreensão; ela, transmite em seus escritos nada mais do que a sua própria *experiência do pensar*, o que acaba por frustrar, por diversas vezes, leitores e estudiosos que procuram compreendê-la à luz de critérios teóricos clássicos. Ao citar Gotthold Lessing, Arendt parece falar de si mesma: “Não tenho a obrigação de resolver as dificuldades que crio. Talvez minhas ideias sejam sempre um tanto díspares, ou que até pareçam se contradizer entre si, basta que sejam apenas ideias onde os leitores encontrem material que os incite a pensar por eles mesmos” (TS, p.17). Lessing está falando da *experiência do pensar*, algo que não pode ser feito por outro, mas que deve ser feito por nós mesmos. Algo ímpar, irreprodutível e intransferível, mas comunicável, visto que, “se o vento do pensamento que agora provoquei sacudiu você do seu sono e deixou-o totalmente desperto e vivo, você verá que pode dispor apenas de perplexidades, e o melhor que se pode fazer com elas é partilhá-las com os outros” (VE, p.197). Ao investigar o conceito de *experiência do pensamento* em Arendt tínhamos como propósito torná-lo menos nebuloso no sentido da filosofia à qual ele está relacionado. A experiência do pensar está aberta ao conflito que surge da própria atividade, algo que instiga a reflexão sem se preocupar em instruir os indivíduos num caminho que os leve a uma forma definitiva de entender o mundo. Seu propósito é criar um espaço de liberdade possível na vida do indivíduo, para que ele pense a realidade a partir da sua própria experiência, sendo que, para cada indivíduo, essa experiência estabelecerá uma relação própria com o pensar, e haverá assim uma possibilidade de formação e transformação do que se é. Em Arendt essa experiência implica a ênfase na discussão, no compartilhamento de ideias e opiniões que promovem um processo de “construção coletiva” do conhecimento, aberto a lidar com diferenças, desacordos, dúvidas e com o inesperado.

Ao abandonar-se na experiência do pensamento, o indivíduo descobre que não existem caminhos seguros a serem seguidos, mas apenas a possibilidade de que ocorra um acontecimento, algo inesperado, que apareça para desafiar a sua capacidade de atribuir-lhe algum sentido e assim adicioná-lo ao mundo. Para tanto, é preciso movimentar-se entre espaços interativos de multiplicidade de vozes e de significados, é preciso que estes

significados sejam constantemente problematizados entre os indivíduos e no âmbito do diálogo do indivíduo consigo mesmo, uma vez que a experiência do pensar é eminentemente dialógica. O diálogo com o outro no mundo e do eu consigo mesmo, interroga a familiaridade com a realidade e faz do pensamento a atividade ideal para não replicarmos hábitos e ideias que não tenham passado pelo crivo da reflexão, capaz de depurar a nossa falta de percepção de formas de dominação e extermínio da dignidade humana.

Ao interpelar, o pensamento não espera respostas definitivas que estabilizem o fluxo da sua atividade, pois as respostas são sempre provisórias, como diz a própria Arendt: “Eu penso que todo pensamento, tal como a ele me entreguei, talvez de maneira um pouco desmesurada e extravagante, traz consigo a distinção de ser provisório”. A provisoriedade, no entanto, não deixa de ser contextualizada, seguindo o curso constante do devir histórico que demonstra sempre e a todo momento a nossa incompletude e a necessidade de revisar o que por ora nos foi possível pensar. Pensar é um perguntar-se a si mesmo a todo momento, assumindo um compromisso pessoal com o que está sendo colocado em questão. Nós, seres pensantes, cuja identidade não pode excluir a presença do espírito, carecemos da crítica e da criação para nos tornarmos constantemente um outro, capaz de aceitar o novo a partir da resignificação de nossas crenças e convicções.

Estamos chegando ao fim desta dissertação e, ao longo de nossas reflexões, vimos que a experiência do pensamento em Arendt permeia discussões éticas, morais e políticas, dando ao leitor a chance de aprofundar diferentes caminhos em sua obra. Mas o que permanece em todas as reflexões, sem dúvida, é esse carácter experimental do pensamento, que nos impede de almejar alcançar proposições conclusivas, que sirvam ao estabelecimento de qualquer tipo de parâmetro para avaliar ou compreender as coisas. Propomo-nos, agora, retomar de forma breve o caminho trilhado nesse trabalho, de maneira que ele possa, pelo menos como uma das alternativas, demonstrar as nossas conquistas e nos conduzir a uma perspectiva possível de interpretar o que estamos chamando aqui de papel do pensamento na obra de Hannah Arendt.

Iniciamos a nossa reflexão partindo do pressuposto de que não há experiência do pensamento sem experiência do mundo. Tanto o conceito de mundo quanto o conceito de pensamento estão estreitamente ligados às reflexões de Arendt acerca do totalitarismo, algo que permanecerá latente ao longo de todos os seus escritos. O conceito de mundo em *Origens do Totalitarismo* é pensado não a partir daquilo que se forma, mas a partir daquilo que se destrói, daquilo que nos é tirado, daquilo que desfalece pela desarticulação do estar e agir em conjunto. São as instituições políticas que tornam aparente o conceito de mundo no qual habitamos, e no qual nos tornamos visíveis para aqueles que, juntos, sustentam a ordem da vida.

Em conjunto construímos e desconstruímos esse conceito sem, no entanto, termos total controle sobre o curso dos acontecimentos, concepção altamente desafiada pelo nazismo e pelo stalinismo. Aparentemente, foi justamente a situação de risco no qual o mundo foi colocado que trouxe à consciência a nossa fragilidade de *ser* para além do próprio mundo. Ainda que estejamos analisando a relação entre pensamento e mundo, essa reflexão só pode ser executada priorizando o indivíduo, o articulador dessa relação. A degradação do mundo só é possível pela degradação do próprio indivíduo, colocando-se em evidência o paradoxo da fragilidade e da força do ser humano analisado por Arendt a partir da ameaça totalitária à pluralidade humana. A pluralidade do ser humano deve ser vista em perspectiva com o mundo, uma vez que ele se tornou o artefato da sua própria existência. O indivíduo passou a *ser* no mundo e corre, desde então, o risco de desaparecer ao se situar fora desse âmbito institucionalizado da sociedade, da política e da economia. *Ser* no mundo indica que a subsistência da pluralidade humana se aplica à noção de tornar-se um indivíduo na comunidade, com visibilidade, palavra e ação que apontam para a própria construção e preservação do mundo como abrigo da existência humana.

Em meados do final do século XIX e início do século XX, vimos essa relação entre o ser humano e o mundo ser rompida de maneira nunca antes vista na história. Os regimes totalitários identificaram que o projeto de “domínio total e governo mundial” dependia sobretudo da radicalização do isolamento dos indivíduos, operacionalizado pelo terror e manipulado pela lógica totalitária. O controle do real passou a ser instrumento de poder, o assassinato tornou-se solução da miséria política, social e econômica na sociedade, e o indivíduo ficou carente de ferramentas para compreender um mundo que tinha entrado em colapso.

É à sombra desse cenário que o pensamento emerge como aquela atividade capaz de *reconciliar* essa relação entre o ser humano e o mundo a partir do próprio resgate da experiência do pensar, visto que, para Arendt, “o homem só consegue pertencer plenamente ao mundo no qual se engaja ativamente se aquilo que acontece com ele, se aquilo que ele sofre e faz, possui algum significado elaborado pelo pensamento ou pela compreensão”(ALVES, p.157). Com o rompimento do fio da tradição, o “pensamento sem amparos” tem a difícil tarefa de pensar o presente por si mesmo, abrindo novos caminhos, construindo novas ferramentas, decorrentes da sua própria atividade. Identificamos que o enfraquecimento das potencialidades do pensamento pode ter alcançado seu ápice durante regimes totalitários no mundo moderno, mas essa perda da experiência originária do pensar

deu-se ao longo de toda a história do pensamento ocidental que, desde Platão, transformou o pensar em ferramenta para o conhecimento.

Porém, é na mesma tradição que Arendt busca resgatar a originalidade criativa do pensamento através da figura de Sócrates, cuja experiência filosófica está em intrínseca conexão com a política, uma vez que a investigação da *doxa* como núcleo da noção de verdade como *aletheia* abre-se à constituição de um mundo comum entre aqueles que dialogam. Sócrates reconhece a presença do outro como instrumento de aperfeiçoamento dos significados alcançados pelo sujeito no diálogo consigo mesmo, isto é, a solidão da experiência do pensar abre-se à pluralidade do mundo e torna a “verdade” fruto de um exercício que é feito em conjunto. O que se privilegia é o carácter dialógico do pensar que, do ponto de vista socrático, reconstrói em si mesmo a pluralidade do mundo.

As grandes guerras mundiais da primeira metade do século XX deixaram transparecer a fragilidade das nossas estruturas políticas, legais e morais para proteger a dignidade humana. Não que o mundo tenha sido sempre um lugar seguro, cujos conflitos não tenham eliminado milhares de vidas em detrimento de interesses diversos. Mas nunca na história um regime de governo tinha sido tão frontalmente contrário ao gênero humano, organizando a sua eliminação em massa em condições tão especificamente controladas. O totalitarismo atingiu a base do mundo destruindo o ser humano, que sucumbiu diante do plano de dominação total. Mas se o ser humano foi capaz de trazer ao mundo a forma mais sombria de governo de que se tem notícia, ele também é possuidor de recursos que podem combatê-la. Para Arendt, esse resgate do mundo passa essencialmente pela atribuição de um novo sentido para aquilo que não pode ser mais compreendido à luz da tradição do pensamento ocidental. É preciso colocar em questão o que um dia já foi parâmetro para nossa maneira de pensar, os valores para nossa maneira de julgar e agir, bem como reconhecer nossas fragilidades e não esquecer das nossas potencialidades a fim de nos prepararmos para lidar com os tempos atuais, e nessa jornada o pensamento ocupa um papel fundamental.

O pensamento não cria uma nova realidade, não alcança verdades a ponto de fundamentar novos parâmetros que nos auxiliem a distinguir o certo do errado. Não existe uma relação direta entre pensamento e mundo, mas existe naquele que cria o mundo uma capacidade única de pensar, cuja premissa é não sucumbir a contradições que o coloquem em conflito consigo mesmo. Tal premissa em Arendt não deve excluir a experiência do mundo na qual o indivíduo está inserido, visto que o mundo está representado no diálogo do pensamento. Disso resulta que a dinâmica mutável do mundo e da novidade trazida por aqueles que nele habitam sempre implicará que esse acordo seja renovado, repensado,

reconstruído e ampliado em seu horizonte de compreensão. Mas essa experiência do mundo só é válida quando realizada em conjunto, condição na qual o indivíduo deixa de estar fadado a construir “significados” a partir de premissas que não encontram validade compartilhada no próprio mundo. Ao longo da dissertação, pudemos analisar essa situação de duas perspectivas. Uma do ponto de vista da *desolação*, na qual o indivíduo perde essa experiência do mundo como referencial para o diálogo do pensar, e outra do ponto de vista da escolha deliberada do indivíduo que, sem perder o contato com o mundo e com os outros, se afasta do mundo e põe em questão a aceitação de códigos e regras que determinam o seu modo de pensar e agir.

Arendt demonstrou como o pensamento crítico torna-se um grande aliado no combate às premissas totalitárias ao tornar o indivíduo testemunha das suas ações. Mas o pensamento é uma atividade livre, como livre também é a própria escolha pelo pensar. Na figura de Eichmann vimos a escolha por não pensar ser feita de forma deliberada, transparecendo em suas atitudes características, que facilmente poderiam ser associadas ao sujeito moderno, como parte de uma massa de pessoas indiferente à coisa pública, sem responsabilidade para com o mundo, e que preenchem o espaço público com seus interesses particulares. Em tempos de crise, esse vazio de si mesmo não leva à consciência da perda do sentido dos parâmetros, regras, preceitos que direcionam a vida, os quais passam a ser facilmente substituídos por novas verdades, sem qualquer critério de investigação. É o chamado autoengano, aquele que nem sempre é movido por um sistema de governo opressor, como no caso dos regimes totalitários, mas apenas pela escolha do indivíduo em ser indiferente ao mundo, aos outros e a si mesmo. De certa maneira, a discussão sobre o fim da filosofia na “contemporaneidade” aponta para o esgotamento do sentido do próprio pensar. Mas, obviamente, isso só favorece a interesses que se sentem ameaçados pelo poder desestabilizador do pensamento. A ausência de pensamento acaba por enfraquecer a capacidade inovadora da natalidade humana, não na medida em que o pensar seja um pressuposto direto para a ação no mundo, mas no sentido de que a ação esvaziada de sentido pode acabar por excluir o próprio indivíduo. Nesse sentido, a dualidade do ego pensante traz à consciência não apenas a minha pluralidade, mas a pluralidade do mundo, o que faz do pensamento um exercício que envolve uma consciência do mundo.

Essa consciência do mundo depende essencialmente da experiência fenomênica do mundo, que é dada em conjunto. Em Arendt, prevalece esse carácter de intersubjetividade entre os indivíduos como sustentáculo de percepção da realidade. A realidade não é algo que aparece, mas é um acordo tácito estabelecido entre os indivíduos, dada a sua capacidade sensorial de aprenderem um mesmo objetivo. O que queremos enfatizar é que Arendt quer

garantir e preservar a pluralidade do mundo quando o espírito pensante se afasta do próprio mundo para iniciar o diálogo consigo mesmo. Essa representação do mundo na experiência do pensamento exerce quase que uma espécie de limite dentro do qual o pensamento pode transitar, sem se perder em conceitos e significados abstratos e que em nada têm a ver com a realidade do mundo. Deste modo, Arendt direciona o pensamento para o próprio mundo e não para alguma instância para além dele, e uma vez que no mundo ser e aparecer coincidem, o pensamento carece da linguagem para ser, ou seja, para tornar-se visível de alguma maneira.

É interessante pensar que é a partir da fala, e também da ação, que os seres humanos se fazem presentes no mundo, mostrando *quem* são como identidades únicas. O sujeito da fala e da ação abre mais espaço para a manifestação do pensamento no mundo, em contraposição ao sujeito sem nenhum tipo de atividade, que acaba por ser reduzido à sua identidade física. Assim, aparecer no mundo não significa a ocupação de um espaço, é preciso conquistá-lo através da fala e da ação, elementos que me tornam visível no mundo. A fala e ação fazem parte da experiência do mundo, que também diz respeito ao compartilhamento de ideias, de opiniões, de conhecimento de tudo aquilo que acontece nesse espaço construído pela pluralidade humana. Toda essa experiência ganha sentido e coerência quando traduzida internamente pelo pensamento, fazendo com que eu me sinta parte do mundo, como um indivíduo que é do mundo e que não apenas está no mundo.

É sabido que em Arendt a pergunta pelo *significado* das coisas está relacionada à experiência do mundo, ainda que tal questão se coloque para o sujeito em particular. Em *A Vida do Espírito*, Arendt destaca a busca do *significado* como sendo a própria natureza da atividade de pensar, algo que o diferencia da busca pelo conhecimento edificador de verdades. A necessidade da razão de pensar o sentido das coisas abre-se não apenas àquilo que pode ser conhecido, mas também à investigação de elementos inverificáveis e incertos para o conhecimento humano, algo que se exime do compromisso de alcançar resultados tangíveis. Seu carácter puramente especulativo coloca em risco os traços de estabilidade existentes no mundo, expressos em regras, códigos, crenças e conhecimentos científicos. Visto desse ponto de vista, o pensamento torna-se contrário à rotina dos assuntos humanos engendrada no mundo. É importante notar que essa diferenciação entre significado e conhecimento, em *A Vida do Espírito*, é precedida pela reflexão sobre a busca pela compreensão, tal como ela aparece no texto *Compreensão e Política*, de Arendt. Porém, ao retomar essa reflexão Arendt não dá mais ênfase a esse carácter político de *reconciliação* com o mundo, o qual relaciona a atividade do pensamento a uma tarefa exigida pela própria ruptura promovida no presente. Arendt retoma o pensamento na perspectiva socrática, cuja ênfase, agora, repousa no efeito

ético-moral da própria atividade mental. Esse sujeito que confronta a si mesmo no diálogo do pensamento e acaba por não aderir a regras e valores que o coloquem em contradição consigo mesmo impede a si próprio de cometer atos maus e sofrer consequências pelos mesmos. O que está no centro da reflexão é o próprio sujeito e uma “ética da impotência”, que prioriza uma reflexão voltada primordialmente para o indivíduo que pensa, e não diretamente para o mundo. Mas sabemos que Arendt nunca abandona a reflexão política em seus escritos, ela pode estar em suspenso para que o objeto de discussão possa ser analisado de diferentes perspectivas mas a política, traduzida pelo exercício legal da liberdade da fala e da ação do indivíduo com os outros no mundo, é a direção na qual Arendt sempre caminha. Sendo assim, quando observamos o efeito depurador do pensamento, no qual a consciência me torna uma testemunha dos meus próprios atos e me coloca na contramão de ações que possam vir a colocar em risco a minha própria dignidade humana, essa ação é necessariamente política, porque o querer proteger a si mesmo acaba por também ter efeito na proteção do mundo como único lugar possível no qual eu posso ser eu.

Essa responsabilidade com a durabilidade do mundo público e comum como espaço de aparecimento do ser humano, no qual ele é capaz de implicar novos começos a partir do exercício da sua liberdade, está no núcleo central do pensamento arendtiano, o qual pode ser pensando a partir do conceito de *Amor Mundi*, utilizado pela autora em algumas ocasiões. O *Amor Mundi*, entendido aqui como “amor pelo mundo”, não se assemelha ao tipo de amor ao qual estamos acostumados, aquele movido por uma necessidade sentimental, mas implica em pensar o que significa estar comprometido com o mundo, assumir a responsabilidade de protegê-lo e querer nele habitar, apesar dos seus horrores. Diríamos que há na concepção de *Amor Mundi* de Arendt uma aproximação maior com a *compreensão* e com o *pensamento crítico* do que com qualquer tipo de sentimento ou afeto. Disso decorre também que a utilização do termo *amor* traz algumas dificuldades para o leitor, visto que o amor, segundo Arendt, não pode ser político, sendo ele mesmo uma ameaça à prática política, o que exige, então, a sua reinterpretação no contexto do próprio conceito de *Amor Mundi*.

Em sua obra, *A Condição Humana*, a autora diz que a experiência do amor é privada e não pode suportar a forte luz da publicidade, sem que seja destruída. Diz Arendt, “O amor, por exemplo, em contraposição à amizade, morre, ou, antes, se extingue assim que é trazido a público. Dada a sua natureza extramundana (*worldlessness*), o amor só pode falsificar-se e perverter-se quando utilizado para fins políticos, como a transformação ou a salvação do mundo” (CH, p. 61). Em outras palavras, se o amor não resiste à exposição pública sob pena de suscitar suspeitas a respeito de sua caridade, disso decorre que ele também não pode se

tornar argumento político ou inspirar ações ou discursos políticos. Uma vez que a experiência política é plural e voltada para a visibilidade daquilo que aparece no espaço público comum, o amor, sendo ele mesmo um sentimento que é íntimo e requer exclusividade, o qual só pode ser transmitido por atos e palavras, só poderá gerar intolerância e exclusão por aqueles que não compartilham do mesmo sentimento. Ainda na mesma obra, Arendt vai discutir sobre a envergadura política do perdão, característica que é usualmente relacionada ao amor no âmbito da doutrina cristã, na qual amar e perdoar são coisas indissociáveis. Diz Arendt: “Por natureza, o amor é não mundano, e é por essa razão, mais que por sua raridade, que é não apenas apolítico, mas antipolítico, talvez a mais poderosa das forças humanas antipolíticas” (CH, p.302). O que podemos concluir desses dois contextos é que o amor, por não tolerar obstáculos ou distâncias entre os amantes, acaba por aniquilar todo o *espaço entre* que surge entre os seres humanos em qualquer constituição política, aproximando-os e distanciando-os. Por isso Arendt defende, contra a concepção cristã, que para perdoar no âmbito político não é necessário amar, mas apenas considerar o outro como digno de *respeito*, pois se trata de “uma consideração pela pessoa desde a distância que o espaço do mundo coloca entre nós, consideração que independe de qualidades que possamos admirar ou de realizações que possamos ter em alta conta” (CH, p.301). Perdoar exerce esse papel de desfazer o que já foi feito, libertando tanto o credor quanto o devedor de consequências que poderiam ser intermináveis, mas não teria uma força política se estivesse necessariamente vinculado ao amor. Diz Arendt: “de qualquer modo, o respeito, porque concerne exclusivamente à pessoa, é o bastante para motivar o perdão pelo que a pessoa fez, por consideração a ela” (CH. p.301).

Dito isso, porque Arendt então insiste que a relação dos homens com o mundo tenha que ser pautada pelo “amor”? Arendt parece usar a expressão *amor mundi* sem, no entanto, esclarecer de forma precisa o que compreende com isso. Mas em se tratando de Arendt, não podemos dizer que tenha sido uma escolha trivial. Ainda sob a luz de *A Condição Humana* gostaríamos de correlacionar a expressão *amor mundi* ao tema central proposto por Arendt na referida obra, na qual ela nos diz que devemos parar e “pensar o que estamos fazendo”, em conjunto com a ideia de reconciliação, a que essa atividade pode nos conduzir. A proposição de Arendt requer uma atitude crítica e reflexiva diante do mundo, segundo a qual é preciso um certo afastamento a fim de encontrar uma perspectiva e um lugar de solidão para pensar. Em outras palavras, há um certo movimento interno antes desse movimento externo para o mundo.

Amar o mundo requer um certo ajuste de contas com aquilo que é irreversível, o que significa que devemos nos posicionar a uma certa distância que nos possibilite essa atitude de

discernimento com o que está acontecendo ao nosso redor. Diante do *colapso do mundo* manifesto na violência e na injustiça, às vezes somos impulsionados a agir de imediato, mas Arendt nos alerta para a necessidade de desacelerar e pensar o que estamos fazendo, de modo a fazer emergir nossa capacidade de significar as coisas, e não apenas de fazer as coisas. Essa forma de reconciliação com o mundo, conforme mencionamos nesta dissertação, deve ser entendida como também um reconciliar-se consigo mesmo, “estar em paz consigo mesmo”, de forma a manter-se fiel aos seus pensamentos, ainda que no enfrentamento de momentos sombrios. Nesse sentido, o *amor mundi* envolve reconciliar-nos com os acontecimentos do passado para sermos capazes de nos movermos no presente, para continuarmos a criar, encontrarmos prazer no mundo, estabelecer novas perspectivas que nos façam lembrar sempre da possibilidade de fazer com que o mundo permaneça. Para Arendt, o *amor mundi* se define como uma promessa de existência continuada, uma forma de não renunciar ao mundo, ainda que ele possa parecer um lugar insuportável para se viver.

Se olharmos o mundo ao nosso redor hoje encontraremos uma série de desafios, para os quais as condições políticas ou culturais nunca antes foram dadas na história, como por exemplo, a atual crise ambiental mundial pela qual estamos passando. Vivemos também a maior crise de refugiados desde a Segunda Guerra Mundial, e suas consequências são devastadoras para aqueles que perdem seu lugar no mundo. Assistimos à crescente polarização de forças políticas que intensificam a discriminação e a não aceitação e valorização das nossas diferenças como seres humanos de identidades singulares. Ainda vivemos num mundo onde uma grande massa de vulneráveis possuem muito pouca ou quase nenhuma chance de fazer escolhas, onde nossas frustrações estão atreladas a questões econômicas, relegando os valores humanos a segundo plano, como estamos vendo no enfrentamento da crise de saúde mundial provocada pelo COVID-19. O nível de desigualdade social mundial assustadoramente noticiado através do nosso sistema de comunicação, requer do Estado e da sociedade a ação. Se o Estado não reagir e a sociedade não se organizar haverá reações imprevisíveis cuja violência parecerá ser a única solução possível para a superação do problema.

Amar o mundo do ponto de vista arendtiano não é reconfortante, é, antes de tudo, desafiador, pois exige um trabalho árduo para entender e aceitar que não há respostas para todas as perguntas da maneira como desejaríamos. Ao nos ensinar a amar o mundo, Arendt também nos ensina a sermos cidadãos pensantes e engajados. Ela nos adverte contra impulsos de sentimento ou afeto e nos orienta para o pensamento político, uma maneira de firmar nossos pés na realidade, para que possamos ver o que está diante de nós.

A clareza dos desafios que se descortinam diante de nós abre-se à noção de *colapso do mundo* e faz do *amor mundi* uma atitude de responsabilidade para com o mesmo. Essa atitude simboliza a disposição em compartilhar o mundo como espaço que nos vincula e nos faz pertencermos a um mesmo lugar. Esse lugar deve permanecer para além da brevidade da vida de cada um de nós, como forma de tornar possível que a vida humana tenha continuidade a partir da contribuição de cada um que aqui chega.

Estamos falando da apropriação que Arendt faz do conceito de “início” e “natalidade”, de Agostinho, no final de *Origens do totalitarismo*, passagem na qual a autora concebe o ser humano como um indivíduo capaz de “ação”, isto é, de instituição da novidade no mundo. “O começo, antes de tornar-se evento histórico, é a suprema capacidade do homem; politicamente, equivale à liberdade do homem (...) Cada novo nascimento garante esse começo; ele é, na verdade, cada um de nós” (OT, p.531). A história se renova porque a natalidade humana traz em si o pressuposto da ação e da liberdade, por meio da qual o mundo se renova potencialmente a cada novo nascimento. A liberdade, antes de um sentimento interno do indivíduo, se configura no mundo através da possibilidade da ação e da fala, e se vê ameaçada sempre que se instituírem formas de governo nas quais o espaço público seja vedado à participação plural, ou nas quais este espaço apenas comporte a administração tecno-burocrática das necessidades sociais. Isso justifica o porque a responsabilidade para com o mundo público, pensado aqui sob a ótica do *amor mundi*, tornou-se o signo do pensamento político de Hannah Arendt.

Da mesma forma, quando olhamos a relação que o eu estabelece consigo mesmo no diálogo do pensamento, o que deve prevalecer nesta relação não é o amor a si mesmo, mas também o *respeito*. Esse respeito a si mesmo corresponde, em certa medida, a salvaguardar um dos aspectos mundanos dentro de mim, pois a pluralidade que habita no mundo revela-se em mim no dois em um do pensamento. Nesse sentido, essa orientação ética que se assenta na atividade do pensamento jamais poderia ser pautada no “amor de si mesmo”, pois, assim, todo o espaço que surge entre os indivíduos seria abolido por conta dessa característica extramundana do amor: o “eu” seria ensimesmado e sem abertura para o mundo. É justamente porque o pensamento preza pela harmonia e pelo respeito, e não pelo amor, que o espaço-entre os indivíduos é afirmado no próprio interior do eu, sendo ele mesmo o espaço de representação do mundo dentro de mim. “Não é uma questão de humildade, mas de dignidade humana e até de orgulho humano. O padrão não é nem o amor por alguém próximo, nem o amor por si próprio, mas o respeito por si mesmo” (RJ, p.131).

Finalmente, os escritos de Hannah Arendt surgidos no contexto emergencial do início do século XX ainda são capazes de nos guiar na reflexão dos desafios presentes em nosso próprio tempo, especialmente quanto àqueles resquícios totalitários que insistem em permanecer extremamente eficientes na libertação de forças contrárias à própria restauração e conservação do mundo. Arendt nos ajuda a refletir sobre o que ainda nos é possível fazer em termos de retardar ou mesmo destruir essas forças, e nessa tarefa o pensamento encontra o seu lugar. Evidentemente, não existe uma relação direta entre pensar e agir, o pensamento não constrói mundos, mas ele assume a responsabilidade por pensar alternativas possíveis de reinventar, ressignificar e ter coragem para trilhar caminhos perigosos, nunca antes explorados, sem a menor garantia de que encontrará respostas. É através do exercício do pensamento que seremos ainda capazes de pensar novas alternativas para um mundo que parece ter sucumbido à disputa econômica mundial, na qual a objetificação do ser humano leva-o a tornar-se dispensável na realização dos seus interesses.

O resgate do pensamento crítico é concomitante ao resgate da figura do filósofo, mas esse filósofo arendtiano é cada um de nós, que ao pensar e tomar consciência das ameaças que colocam o mundo em risco, deve assumir seu papel de responsabilidade na sociedade, diante daqueles que se eximem dessa tarefa. Devemos nos esforçar para sermos “moscardos” e “ferroar” aqueles que estão próximos de nós, retirando-os do entorpecimento e despertando-os para o pensamento, para que sejam sujeitos de si mesmos. Arendt quer romper com as barreiras que limitam a identidade do pensamento crítico a universidades e intelectuais, libertar o pensamento para a vida comum, para o mundo comum, para as pessoas comuns e fazer com que haja espaço em cada um de nós para o *amor mundi*.

REFERÊNCIAS

OBRAS DE HANNAH ARENDT

ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. 13 ed. Trad.: Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016.

_____. *A Vida do Espírito: o pensar, o querer e o julgar*. 5. ed. Trad.: Antônio Abranches, Helena Martins e Cesar Augusto R. de Almeida. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

_____. *A Dignidade da Política: ensaios e conferências*. Antônio Abranches (org.). Trad.: Helena Martins e Frida Coelho. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

_____. *A Promessa da Política*. 4. ed. Org.: Jerome Kohn. Trad.: Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro: DIFEL, 2012.

_____. *Crises da República*. 3 ed. Trad.: José Wolkman. São Paulo: Perspectiva, 2013.

_____. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. 20. ed. Trad.: José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

_____. *Entre o Passado e o Futuro*. 8. ed. Trad.: Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2016.

_____. *Essays in Understanding: 1930-1954 (Formation, exile, and totalitarianism)*. Introduction and notes by Jerome Kohn. New York: Schocken Books, 2005.

_____. *Homens em Tempos Sombrios*. Trad.: Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *O Conceito de Amor em Santo Agostinho*. Trad.: Alberto P. Dinis. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

_____. *Origens do Totalitarismo*. 3 ed. Trad.: Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *Responsabilidade e Julgamento*. 3 ed. Trad.: Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

COMENTADORES

ADLER, Laure. *Nos Passos de Hannah Arendt*. Trad. Tatiana Salem Levy e Marcelo Jacques. Rio de Janeiro: Record, 2014.

ADORNO, Sérgio. “A Banalidade da Violência Contemporânea: o problema da anestesia moral”, In: BREPOHL, Marion (org). *Eichmann em Jerusalém: 50 anos Depois*. Curitiba: Editora UFPR, 2013, pp. 99-107.

AGUIAR, Odílio Alves e outros (org.). *Origens do totalitarismo, 50 anos depois*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

AGUIAR, Odílio Alves. “A Experiência Totalitária em Hannah Arendt.” In: *Revista de Ciências Sociais*, v.30, 1999.

_____. “A Tipificação do Totalitarismo segundo Hannah Arendt”. In: *Dois Pontos*, Curitiba, vol. 5, n. 2, p.73-88, 2008.

ALVES, Rodrigo Ribeiro. “Mundo e Alienação na obra de Hannah Arendt”. In: *Filosofia Unisinos*, vol. 9, p. 243-257, 2008.

_____. *Mundo e Acosmismo na Obra de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: PUC RJ, 2007. (Tese de Doutorado)

AMIÉL, Anne. *Hannah Arendt, Política e Acontecimento*. Lisboa: Piaget, 1997.

_____. *A Não-filosofia de Hannah Arendt – Revolução e Julgamento*. Lisboa: Piaget, 2003.

CORREIA, Adriano (org.). *Transpondo o Abismo: Hannah Arendt entre a Filosofia e a Política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

ASSY, Bethania. *Ética, Responsabilidade e Juízo em Hannah Arendt*. São Paulo: Perspectiva; Instituto Norberto Bobbio, 2017.

_____. “Hannah Arendt and the Faculty of Thinking: a partner to think, a witness to act”. In: *Revista Ética e Filosofia Política*. Juiz de Fora, vol.9, 2006.

_____. “Eichmann, Banalidade do Mal e Pensamento em Hannah Arendt”. In: *Hannah Arendt: Diálogos, Reflexões, Memórias*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001, pp. 136-165.

BENHABIB, S. “Arendt’s Eichmann in Jerusalem”. In: *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Dana Villa (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 2000, pp. 65-85.

BERNSTEIN, R. “Arendt on Thinking”. In: *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Dana Villa (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 2000, pp. 277-292.

BREPOHL, Marion (org.). *Eichmann em Jerusalém: 50 anos Depois*. Curitiba: Editora UFPR, 2013.

BIGNOTTO & MORAES, Eduardo Jardim (Org.). *Hannah Arendt: Diálogos, Reflexões, Memórias*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.

CANOVAN, Margareth. *Hannah Arendt: A Reinterpretation of her Political Thought*. Cambridge: University Press, 1992.

DOLAN, F. M. “Arendt on Philosophy and Politics”. In: *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Dana Villa (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 2000, pp. 261-276.

DUARTE, André. *O Pensamento à Sombra da Ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

_____. (org.). *A Banalização da Violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.

_____. “Hannah Arendt e o Pensamento Político de Amor Mundi”. In: *Mulheres de palavra*. Eliana Yunes e Carla Lucchetti Bingemer (orgs.), São Paulo, Loyola, 2003, pp. 33-47.

_____. “Hannah Arendt e o Evento Totalitário como Cristalização Histórica”. In: *Origens do totalitarismo 50 anos depois*. Odílio Alves Aguiar e outros (org.). Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001, pp. 61-70.

_____. “Uma Leitura Arendtiana de Platão”. In: *O que nos faz pensar*. Rio de Janeiro: n.17, 1993, pp. 41-50.

ECCEL, Daiane. “Entre a conservação da memória e a possibilidade de novas fundações: o que permanece da tradição em Hannah Arendt?”. In: *Conjecturas*. Caxias do Sul: v.23, n.2, 2018, p.267-286.

JARDIM, Eduardo. *Hannah Arendt: Pensadora da Crise e de um Novo Início*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

_____. “Hannah Arendt: Filosofia e Política”. In: *Hannah Arendt: Diálogos, Reflexões, Memórias*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001, pp. 35-47.

KOYRÉ, A. *Introdução à Leitura de Platão*. 3.ed. Trad.: Helder Godinho. Lisboa: Editorial Presença, 1988.

_____. *Considerações sobre Descartes*. Lisboa. Editorial Presença, 1980.

KOHN, Jerome. “Three Essays: the role of experience in Hannah Arendt’s political thought”. In: *The Hannah Arendt Papers at the Library of Congress*. Disponível em: <https://memory.loc.gov/ammem/arend-thtml/special.html>. Último acesso: 27/04/2020.

_____. “O Mal e a Pluralidade: o caminho de Hannah Arendt em direção à vida do espírito”. In: *Origens do totalitarismo, 50 anos depois*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001, p. 9-36.

LAFER, Celso. *Hannah Arendt: Pensamento, Persuasão e Poder*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

ORTEGA, Francisco. “Racismo e Biopolítica”, In: *Origens do totalitarismo, 50 anos depois*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001, p. 71-85.

PASSOS, Fábio Abreu. “As Implicações Políticas da Distinção Husserliana entre ‘Terra’ e ‘Mundo’ no Pensamento de Hannah Arendt”. In: *Argumentos*, vol. 5, n. 2, p.73-88, 2008.

_____. *O Conceito de Mundo em Hannah Arendt: Um passo em direção à superação do hiato entre filosofia e política*. UFMG, 2013 (Tese de Doutorado).

SANTOS, Rodrigo Ponce. *Três Estudos Sobre a Tensão entre Filosofia e Política em Hannah Arendt*. UFPR, 2013 (Dissertação de Mestrado).

VILLA, Dana. *Politics, Philosophy, Terror: Essays on the thought of Hannah Arendt*. Princeton: Princeton University Press, 1999.

_____.(org). *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

OUTROS AUTORES

AGOSTINHO. *Confissões*. Trad.: J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. São Paulo: Folha de S. Paulo, 2010.

_____. *A Cidade de Deus: Parte I*. Trad.: Oscar Paes Leme. Rio de Janeiro: Vozes, 2012.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Vol I, II e III. Texto grego com trad. e comentário de Giovanni Reale. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. *Política*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Ed. Unb, 1997.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, parte I e II, trad. de Marcia Sá C. Schuback, 1995.

_____. *Da Experiência do Pensar*. Rio de Janeiro. Editora Globo, 1968.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Valério Rohden e Udo Bandur Moosburger. São Paulo: Nova Cultura, 1987.

_____. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Trad. Valério Rohden e António Marques. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1993

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

_____. *O Visível e o Invisível*. Trad. José Artur Gianotti e Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Editora Perspectiva, 1971.

MONTESQUIEU. *Do Espírito das Leis*. Trad. Gonzague Truc. São Paulo: Nova Cultura, 1997 (1º vol.).

PLATÃO. *A República*. Trad.: Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed. UFPA, 2016.

_____. *Teeteto e Crátilo*. Trad.: Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed. UFPA, 2001.

_____. *Hípias Maior – Hípias Menor*. Trad.: Carlos Alberto Nunes. Belém. Ed. UFPA, 2016.